N° 9 1952 Novembre

NOUVELLE
REVUE THEOLOGIQUE

Que signifie le nom divin YHWH ?

Que signifie le nom du Dieu d'Israël qui est représenté par les quatre consonnes *Yod, Hé, Waw, Hé,* ce qu'Origène [1] et saint Jérôme [2] appelaient le « Tétragramme ineffable », ce que le Talmud [3] dénommait le « *shêm ben arba' ôthijjôth* » (le nom, fils de quatre lettres) ?

Et comment comprendre l'explication de ce nom divin, telle qu'elle est présentée au livre de l'*Exode,* III, dans la scène bien connue du Buisson ardent?

Ces questions ont vivement intéressé autrefois les philosophes chrétiens, les théologiens, les exégètes. Et s'il faut en juger par les publications récentes, cet intérêt n'a pas diminué de nos jours.

Citons, dans le domaine de la philosophie chrétienne et de la théologie, la conférence donnée en 1947 par Etienne Gilson [4] : « Philosophie et Incarnation selon saint Augustin ». Ce n'est pas autre chose qu'une mise en œuvre, avec le talent bien connu du philosophe français, de diverses considérations de l'évêque d'Hippone sur la scène du Buisson ardent. Dans le domaine de l'exégèse, nous pourrions mentionner une dizaine de travaux publiés dans les quatre ou cinq dernières années. Nous y reviendrons au cours de notre exposé.

La première question qui se présente à nous est de déterminer comment il faut prononcer le tétragramme sacré. On se trouve devant le paradoxe que voici : aucun nom divin n'est plus fréquemment écrit dans la Bible, il s'y rencontre environ six mille fois. Après lui, le nom le plus employé est Elohim, qui vient 2.570 fois. Mais on ne trouve nulle part, à l'intérieur de la Bible, d'indications certaines sur les voyelles qu'il faut ajouter aux quatre consonnes du tétragramme.

Fait étrange, qui résulte uniquement du souverain respect dont les

1. *Selecta in Psalmos, P.G.,* XII, 1104.
2. *Epistola XXV ad Marcellam, P.L.,* XXII, 429.
3. Traité *Kiddushim,* 71a.
4. Etienne Gilson, *Philosophie et Incarnation selon saint Augustin* (Conférence Albert le Grand, 1947), Institut d'études médiévales, Université de Montréal, 1947.

Juifs, à une époque relativement tardive, se sont mis à entourer ce nom divin. On a essayé d'expliquer ce respect extraordinaire par diverses considérations.

On sait que pour bien des peuples anciens et primitifs le nom, c'était la chose ; le nom, c'était la personne. Pour eux, le nom n'était pas, comme pour nous, une désignation de caractère extrinsèque venant s'ajouter à l'être déjà pleinement constitué. C'était au contraire un élément essentiel de la chose, laquelle n'existait pas aussi longtemps qu'elle n'avait pas de nom. On lit, au début du célèbre poème babylonien de la création : « Lorsqu'en haut le ciel n'était pas nommé et qu'en bas la terre n'avait pas de nom », ce qui revient à dire : « Quand en haut le ciel n'était pas et qu'en bas la terre n'existait pas [5] ».

En vertu de cette conception, connaître le nom et surtout le prononcer à voix haute avec une intonation déterminée, c'était se trouver à même d'exercer sur la chose nommée une puissance merveilleuse, une sorte de pouvoir magique. Dès lors, le respect pour la personne ne se concevait pas sans un égal respect pour son nom.

C'est dans cet esprit qu'il faut comprendre le troisième commandement du décalogue : « Non assumes nomen Domini Dei tui in vanum : nec enim habebit insontem Dominus eum qui assumpserit nomen Domini Dei sui frustra [6] ». Le sens du précepte était qu'il ne fallait pas se servir du nom propre du Dieu d'Israël avec une intention mauvaise et pour faire le mal, surtout par des pratiques magiques.

Mais, plus les Juifs d'après l'exil prenaient conscience de la transcendance du Dieu unique qu'ils adoraient, plus aussi ils entouraient de respect et de vénération le nom qui était considéré comme la désignation propre de la divinité. Aussi, pour éviter tout abus de ce nom sacré, pour empêcher tout mésusage, ils en arrivèrent tout simplement à en supprimer à peu près complètement l'usage.

On se rend très bien compte de ce processus en comparant le texte original du *Lévitique*, XXIV, 16 et sa traduction grecque. L'hébreu porte : « Celui qui *blasphèmera* le nom divin sera mis à mort », tandis que nous lisons dans la version des Septante : « Celui qui *prononcera* le nom divin sera mis à mort ». Il ne manque pas de commentaires rabbiniques [7] qui ont essayé de légitimer la traduction par « prononcer » de l'hébreu « naqab » qui signifie certainement ici « blasphémer ». La version grecque et les essais des rabbins pour la justifier sont autant de témoins de la sévérité croissante avec laquelle on prohibait l'usage du nom divin.

---

5. Dhorme, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, Paris, 1907, p. 3 s. et note 1 : « L'expression *n'était pas nommé* équivaut à *n'existait pas* » (cfr Delitzsch, *Assyrisches Handwörterbuch*, p. 441).
6. *Exode*, XX, 7.
7. Samuel Cohon, *The name of God, Hebrew Union College Annual*, Vol. XXIII, Part I, 1950-1951, p. 592.

S'étonnera-t-on après cela que, dans le Manuel de discipline [8] retrouvé récemment dans la grotte de Qumran, près de la Mer Morte, il soit prévu que celui qui se sera laissé aller à prononcer le nom ineffable sera exclu de la communauté, sans aucun espoir de pouvoir jamais y rentrer?

Dans une étude de théologie rabbinique, on a rappelé, il n'y a guère, que, durant la période postexilienne, le tétragramme était d'abord employé par tous les prêtres dans le Temple de Jérusalem pour donner la bénédiction au peuple. Mais vers 200 avant J.-C., après la mort du grand prêtre Simon le Juste, en raison de l'invasion croissante de l'hellénisme, le tétragramme cessa d'être prononcé même dans le Temple par les prêtres ordinaires. Il fut désormais réservé au seul grand prêtre qui, au jour solennel de l'Expiation, le murmurait prudemment et à voix basse en récitant le passage du *Lévitique*, XVI, 30 : « Vous serez purs de tous vos péchés devant Jahvé » [9].

Puisqu'il était sévèrement défendu de prononcer « le nom » (*hashêm*), comme disent encore aujourd'hui les rabbins [10], comme d'autre part les consonnes de ce nom se présentaient six mille fois dans le texte de la Bible, on se trouva dans la nécessité de recourir à un compromis pour rendre possible la lecture des Écritures dans les synagogues.

On explique habituellement de la manière suivante le procédé qui fut adopté : on convint de remplacer par *Adônaï* (Seigneur) le nom ineffable, chaque fois que ce dernier se rencontrerait dans les textes à lire à haute voix. Cet usage s'établit si solidement que, quand aux second et premier siècles avant notre ère on fit en grec la première version des Livres saints, les traducteurs mirent « Kyrios » (Seigneur) partout où l'hébreu présentait le tétragramme sacré.

Ceux qui admettent dans cette question les conclusions de l'étude considérable du comte Wolf Wilhelm Baudissin : « Kyrios comme nom divin dans le Judaïsme et sa position dans l'histoire des religions [11] », sont amenés à modifier notablement l'explication qui vient d'être proposée.Il faudrait concéder aux traducteurs grecs l'initiative d'avoir, sous l'influence de l'hellénisme et du monde païen, traduit par « Kyrios » le tétragramme sacré. Dans les synagogues où l'on continuait à lire les textes bibliques en hébreu, on aurait simplement imité les traducteurs grecs en lisant « Adônaï » (Seigneur) au lieu du nom ineffable. Cette substitution ne remonterait pas plus haut que les débuts de l'ère chrétienne.

---

8. *Nouvelle Revue Théologique*, 1951, p. 967.
9. Samuel Cohon, *The name of God*, p. 591 et note 58 : durant le Yôm Kippur, le grand prêtre prononçait dix fois le nom sacré.
10. *Ibidem*, p. 591.
11. Wolf Wilhelm Graf Baudissin, *Kyrios als Gottesname im Judentum und seine Stelle in der Religionsgeschichte*, herausgegeben von Otto Eissfeldt, Giessen, Töpelmann, 1926-1929. — Samuel Cohon (*l.c.*, p. 584) semble admettre les vues de Baudissin.

Le chanoine Lucien Cerfaux [12], professeur à l'Université de Louvain, estime plus sage de maintenir l'explication traditionnelle. Il écrit : « L'hypothèse d'un mot d'ordre venu du judaïsme palestinien ou de l'habitude liturgique déjà établie de lire *Adônaï* au lieu du tétragramme est probablement la plus plausible [13] ».

On sait que la Vulgate latine suivit l'exemple des LXX et posa de même partout « Dominus », traduction du « Kyrios » grec. On arriva ainsi à des phrases telles que : Beata gens cuius est Dominus Deus eius », ce qui signifie : « Heureux le peuple dont Jahvé est le Dieu [14] ».

C'est ce même respect du nom divin qui rend raison d'un curieux procédé qui vient de nous être révélé par les manuscrits de la grotte de Qumran. Dans les citations que fait du texte du prophète le « commentaire » d'Habacuc, le tétragramme sacré est écrit en caractères archaïques, alors que le reste du texte est en hébreu carré, de forme plus récente [15].

On connaissait depuis longtemps un texte d'Origène où il était affirmé que, dans les meilleurs exemplaires de la *version grecque* des Écritures, on constatait le même procédé. Au milieu même du texte grec apparaissait le tétragramme ineffable, tracé en caractères hébreux, non ceux de maintenant, notait expressément Origène, mais ceux de forme très ancienne [16].

Dans son histoire de la langue et de l'écriture hébraïques, parue en 1815, le célèbre hébraïsant Gesenius avait accueilli avec beaucoup d'incrédulité cette déclaration d'Origène qu'il accusait d'être « un médiocre connaisseur de l'hébreu et un paléographe plus détestable encore » [17].

Or, un palimpseste découvert dans la célèbre Genizah du Vieux Caire en Égypte nous a restitué des fragments de la version des Rois par Aquila, où apparaît, au milieu du texte grec, le tétragramme écrit en caractères archaïques, très exactement comme l'avait affirmé Origène [18].

Il a dû exister aussi des exemplaires de la version grecque de l'Ancien Testament où le tétragramme était écrit, non plus en caractères

12. L. Cerfaux, *Kyrios,* dans *Dict. de la Bible, Supplément* (*DBS*), fascicule XXIV, col. 200-228.

13. Cfr *l.c.,* col. 210-211.

14. *Psaume,* XXXII, 12.

15. *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery,* Vol. I : *The Isaiah Manuscript and the Habakkuk Commentary,* New Haven, 1950, Pl. LVII, col. VI, ligne 14 et Pl. LIX, col. X, lignes 7 et 14.

16. *Selecta in Psalmos, P.G.,* XII, 1104.

17. Gesenius pensait qu'Origène avait confondu la graphie IIIII (en capitales grecques) avec des caractères de l'alphabet samaritain.

18. F. Crawford Burkitt, *Fragments of the Books of Kings according to the translation of Aquila,* Cambridge, 1897. — On a retrouvé dans la même Genizah des fragments de Psaumes où l'on observe le même procédé : cfr Swete, *Introduction to the Old Testament in Greek,* Cambridge, 1914, p. 34-39.

archaïques, mais en hébreu dit carré. C'est à ces copies que fait allusion saint Jérôme dans une lettre à Marcella où il explique à sa studieuse élève les dix noms de Dieu chez les Hébreux. Parvenu au tétragramme, il déclare que certains, trouvant dans les manuscrits grecs les quatre lettres *Jod, Hé, Waw, Hé,* ont été induits en erreur par la similitude entre ces caractères hébreux et certaines lettres capitales de l'alphabet grec. Et voilà comment ils furent amenés à transcrire le *Hé* par un *Pi,* le *Jod* et le *Waw* par un *Iôta,* aboutissant ainsi à forger un terme qui, pour des raisons d'un autre ordre, ne peut pas non plus être prononcé [19].

C'est encore ce même respect du nom ineffable qui explique l'institution des « genizôth » et des cimetières de manuscrits où l'on ensevelissait pieusement, après les avoir enfermés dans des jarres en terre cuite, les livres saints qu'un long usage et une trop grande usure avaient rendus inutilisables. Les rouleaux ainsi destinés à l'ensevelissement prenaient le nom de « shemôt » (nomina), désignation qui marque bien la préoccupation de soustraire à toute profanation les multiples reproductions, dans ces vieux manuscrits, du tétragramme et des autres noms divins [20].

Ce respect pour le nom ineffable se maintint chez les Juifs à travers les siècles avec une fidélité remarquable. Un orientaliste hollandais, Leusden, qui mourut à Utrecht en 1699, raconte qu'il ne put jamais décider un juif très pauvre d'Amsterdam à proférer le nom divin, quelque somme d'argent qu'il lui offrit. Mais le P. Prat, en citant ce trait, modère non sans raison l'admiration qu'on pourrait éprouver pour ce fils d'Abraham, en rappelant que les Juifs modernes ne connaissaient pas mieux que d'autres la vraie prononciation du tétragramme [21].

Quoi qu'il en soit de Leusden et de son Juif, quand au sixième siècle de notre ère les massorètes se mirent en devoir de fixer, par le système de la ponctuation vocalique, la prononciation du texte sacré, ils ne nous livrèrent pas, s'ils la connaissaient encore, la vocalisation du nom divin, mais ils eurent l'ingéniosité [22] d'accoler aux quatre consonnes du tétragramme les points-voyelles de son substitut habituel dans la lecture, à savoir *Adônaï.* Plus tard, en lisant sans méfiance cet assemblage des consonnes d'un mot avec les voyelles d'un autre, on arriva à produire une forme qui devait connaître une brillante fortune : « Jéhovah ».

---

19. *Epistola XXV ad Marcellam, P.L.,* XXII, 429 : « Nonum (nomen) τετράγραμμον, quod ἀνεκφώνητον, id est, ineffabile putaverunt, quod his litteris scribitur, *Jod, He, Vav, He.* Quod quidam non intellegentes propter elementorum similitudinem, cum in Graecis libris repererint, IIIII legere consueverunt ».

20. *« Genizah », The Jewish Encyclopedia,* Vol. V, p. 612.

21. *Dict. de la Bible (DB),* III, 1224.

22. Voir dans la *Grammaire de l'hébreu biblique* de Joüon, 1923, p. 49, ce qui concerne le *Qeré perpétuel.*

On a souvent affirmé que cette méprise remonte, dans sa première origine, au temps de la Réforme protestante, vers les années 1520. Au vrai, elle est beaucoup plus ancienne, puisqu'elle est antérieure au *Pugio fidei*, œuvre célèbre écrite vers 1270, par le Dominicain Raymond Martin, ancien rabbin converti, lequel se révéla, par sa connaissance de l'hébreu et des écrits rabbiniques, un redoutable adversaire des Juifs d'Espagne [23].

« Nom solennel et poétique, mis en honneur surtout au XVII[e] siècle et exalté par les écrivains romantiques [24] », la forme « Jéhovah » n'en constitue pas moins, au point de vue scientifique, une forme hybride et monstrueuse.

Ce ne fut pas sans hésitation qu'on se résolut à abandonner cette prononciation pour lui en substituer une autre qui a quelques chances d'avoir été la bonne. Dans son édition de 1887, le *Dictionnaire de l'Académie française* restait fidèle à la forme « Jéhovah », alors qu'à la même date, dans son « Histoire du peuple d'Israël », Ernest Renan écrivait partout « Jahvé ». Le P. Albert Condamin, S. J., faisait de même dans son « Livre d'Isaïe » paru en 1905. Mais en 1912, le P. Ferdinand Prat, S. J., croit devoir encore intituler « Jéhovah » l'article qu'il consacre au nom de Dieu et à la théodicée de l'Ancien Testament dans le *Dictionnaire de la Bible* de Vigouroux, bien qu'il soit affirmé dans ce même article que « Jéhovah » est une méprise remontant au moins au XIII[e] siècle. Le *Nouveau Larousse illustré*, antérieur à 1914, préfère Jéhovah à Jahvé. Il déclare : « Les exégètes protestants et rationalistes disent Jahvé, mais les théologiens catholiques sont restés fidèles à l'antique prononciation Jéhovah qui a pour elle le suffrage d'un grand nombre d'hébraïsants » [25]. En 1931, le *Larousse du XX[e] siècle* adopte la graphie « Jahvé », laquelle finira peut-être par obtenir droit de cité dans la langue française. La nouvelle traduction connue sous le nom de « Bible de Jérusalem » préfère écrire « Yahvé », tandis que la Bible Crampon, dans sa nouvelle édition de 1952, maintient la graphie « Yahweh », translittération plus fidèle de l'hébreu.

Nous avons dit plus haut que nous ne trouvions nulle part dans la Bible une indication sur la manière de vocaliser le tétragramme sacré. Nous venons d'exposer que ce qu'on avait pris par méprise pour sa vocalisation était en réalité celle d'Adônaï, substitut du nom divin dans la lecture. Pourquoi Renan, suivi progressivement par tous les exégètes, était-il autorisé à écrire « Jahvé » comme figurant la vraie prononciation du célèbre tétragramme?

23. *DB*, III, 1225.
24. Dhorme, *Le nom du Dieu d'Israël*, 1951, p. 9.
25. On remarquera la note du P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, 1923, p. 49, note 1 : « Dans nos traductions, au lieu de la forme (hypothétique) Yahweh, nous avons employé la forme Jéhovah qui est la forme littéraire et usuelle du français ».

Cette vocalisation trouve-t-elle un appui dans les noms théophores, c'est-à-dire dans les noms de personnes où le nom propre du Dieu d'Israël entrerait comme élément? Il est digne de remarque que le tétragramme divin n'est jamais utilisé dans les noms théophores. Dans ce genre de composition, nous trouvons diverses formes étroitement apparentées au tétragramme, mais non le tétragramme lui-même.

Si le nom divin vient en tête de la composition, nous le trouvons sous la forme *Jehô-* ou *Jô-*. C'est ainsi qu'à côté de *Jehô-ḥanan* on trouve *Jô-ḥanan* (Jahvé s'est penché avec bonté), d'où les noms : grec Ἰωανάν ou Ἰωάννης, latin : Joannes et français : Jean. Le nom de Jonathas, fils de Saül et ami de David, vient sous la forme *Jehô-nathan* ou *Jô-nathan* (Jahvé a donné). Le nom du grand capitaine des Hébreux, Josué, s'écrit *Jehô-shua'* ou *Jô-shua'* (Jahvé est salut). Il a même existé une forme *Jê-shua'*, dont les traducteurs grecs ont tiré Ἰησοῦς, nom de Josué dans la version des Septante, comme c'est le nom de notre divin Sauveur dans le Nouveau Testament.

Si le nom divin forme la seconde partie du vocable, on trouve alors les formes *-Jahu* et *-Jah*. Et de nouveau les deux formes coexistent dans les théophores attestés par la Bible, la forme *-Jahu* apparaissant toutefois comme plus ancienne que *-Jah*. Le nom du prophète Elie est *Elij-jahu* ou *Elij-jah* (Jahvé est mon dieu). Celui d'Isaïe est *Jesa'-jahu* ou *Jesa'-jah* (Jahvé sauve), nom formé avec les mêmes éléments que celui de Josué, mais placés en ordre inverse. Le nom de Jérémie est *Jirme-jahu* ou *Jirme-jah*, de signification inconnue sous cette vocalisation. Il en est qui conjecturent une vocalisation *Jerim-jahu* au sens de « Jahvé exalte » [26].

Des quatre formes *Jehô*, *Jô*, *Jahu* et *Jah*, la plus primitive est celle qui s'est conservée en position tonique, c'est-à-dire *Jahu*, dont les formes *Jehô* et *Jô* sont des dérivés. Quant à la forme *Jah*, elle est avec *Jahu* dans la relation d'un nominatif hébreu plus récent par rapport à un nominatif ancien avec désinence vocalique en *-u*, primitivement en *-um*, tel qu'on le rencontrait en accadien.

Notons que la forme *Jah* se rencontre à l'état isolé dans certains textes bibliques, par exemple dans le cantique de Moïse : « Ma force et mon chant, c'est Jah », et c'est le même appellatif divin que nous retrouvons dans la doxologie « Hallelu Jah » (Alleluia), c'est-à-dire « Louez Jahvé ».

La forme *Jahu* se présente avec tous les caractères d'une forme ancienne. Son usage à l'état isolé semble attesté d'abord par un certain nombre de transcriptions grecques énumérées et documentées dans l'étude de Baudissin, dont il a été fait mention plus haut [27].

---

26. Cfr Wilhelm Rudolph, *Jeremia* (*Handbuch zum Alten Testament*). Tubingue, 1947, p. 2s. — Cfr aussi Condamin, *Le livre de Jérémie*, 1936, p. V et note 1.

27. Baudissin-Eissfeldt, *Kyrios als Gottesname*, II Teil, p. 193-

Ces témoignages sont en faveur d'une transcription Ἰαώ, ce qui correspond au Jahu des noms théophores.

Dans l'article qu'il écrivait en 1912, le P. Prat [28] exprimait des doutes sur la valeur des témoignages grecs qui donnaient Ἰαώ comme le nom du Dieu des Hébreux. Il se demandait, après d'autres, si cette transcription grecque ne devait pas tout simplement son origine à l'élément *-jahu* des noms théophores. S'il en était ainsi, ces témoignages ne nous diraient rien de certain sur l'usage à l'état isolé de la forme *Jahu*.

Si ces doutes étaient encore possibles en 1912, ils ne le sont plus depuis la publication des papyrus araméens retrouvés à l'île d'Eléphantine [29]. Ces documents ont prouvé de manière péremptoire que la communauté juive établie dans l'île au cinquième siècle avant J.-C. écrivait le nom propre de Dieu presque exclusivement avec les consonnes *Jod, Hé, Waw*. On ne rencontre jamais dans ces textes le tétragramme sacré.

Comme les transcriptions grecques signalées plus haut, les papyrus d'Eléphantine sont en faveur d'une forme isolée *Jahu*, laquelle est aussi — nous l'avons vu — la forme la plus ancienne du nom divin dans les noms théophores. On notera que la forme *J-h-w* (Jahu) ne diffère du tétragramme *J-h-w-h* que par l'absence du *Hé* final.

Mais puisque ce tétragramme est écrit près de six mille fois dans les textes bibliques, il faut de toute nécessité admettre qu'il avait sa prononciation propre. Il est très heureux qu'elle nous ait été conservée par quelques rares transcriptions grecques. Théodoret [30] atteste la prononciation Ἰαβέ, ce qui permet d'interpréter correctement le témoignage plus ancien de Clément d'Alexandrie [31] en faveur d'une transcription Ἰαουε. On a signalé [32] dans certains papyrus magiques

---

215. — On trouvera dans *DB*, III, 1225-1226, la reproduction de trois « Abraxas » portant le nom divin Ἰαώ.

28. *DB*, III, 1227.

29. L. Hennequin, *Eléphantine*, *DBS*, II, 1934, 962-1032. — Sur la question des noms divins dans les papyrus d'Eléphantine, on consultera l'importante étude de A. Vincent, *La religion des Judéo-Araméens d'Eléphantine*, Paris, Geuthner, 1937.

30. Théodoret, *In Exodum Interrog. 15*, *P.G.*, LXXX, 243, atteste la prononciation Ἰαβέ, tandis que le même écrivain, dans son *Haereticarum fabularum compendium*, V, 3, *P.G.*, LXXXIII, 460, donne la graphie Ἰαβαί. Cfr Baudissin-Eissfeldt, *Kyrios als Gottesname*, II Teil, p. 222 s.

31. Clément d'Alexandrie, *Stromates*, V, 6, 34, écrit : « Le nom tétragramme, le mystique, celui qui était saisi par ceux-là seuls auxquels l'impénétrable était accessible, on le dit Ἰαουε» (traduction Dhorme). — Migne, *P.G.*, IX, 60, lit Ἰαου, tandis que Otto Stählin, *Clemens Alexandrinus*, II Band, *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller*, Leipzig, 1906, p. 348, adopte la leçon Ἰαουε. Voir l'apparat critique de Stählin et les remarques de Baudissin-Eissfeldt, *Kyrios als Gottesname*, II Teil, p. 216 s. et note 2.

32. Ad. Lods, *Israël des origines au milieu du VIII^e siècle*, Paris, 1932,

judéo-égyptiens une forme Ιαωουηε. Ce dernier vocable, groupant les sept voyelles de l'alphabet grec, a sans contredit un caractère artificiel et d'ailleurs magique, mais les formes Ἰαβε et Ἰαουε fournissent un appui qu'on estime généralement suffisant pour conclure que le tétragramme se prononçait *Yahweh* (écrit aussi *Yahvé* et *Jahvé*).

Nous aboutissons donc à constater, pour le nom propre du Dieu d'Israël, l'existence de deux formes principales *Jahu* et *Jahweh*. Dans quelle relation se trouvent-elles, l'une vis-à-vis de l'autre? *Jahu* est-il une réduction de *Jahweh*? Ou bien au contraire *Jahweh* est-il un élargissement de *Jahu*? Les deux conceptions ont leurs partisans.

Pour Otto Eissfeldt et Édouard Dhorme, Jahweh est la forme primitive, tandis que Jahu et Jah sont des abréviations. Pour Godfrey Rolles Driver, la prononciation primitive est *Ya*; Jahu et Jahweh sont des allongements.

Ceux qui défendent l'antiquité de la forme Jahweh trouvent leur meilleur argument dans la stèle de Mésha [33], découverte au pays de Moab vers 1870 et actuellement au Musée du Louvre à Paris. Elle date des années 840 environ avant notre ère. Elle porte à la ligne 18, selon une lecture de l'inscription qui est admise par l'immense majorité des orientalistes, le tétragramme sacré. A cet endroit du texte, le roi Mésha de Moab se vante d'avoir traîné devant son dieu Camosh des objets du culte de Jahweh.

Pour ceux qui rejettent l'antiquité de la forme Jahweh, il ne leur reste d'autre ressource que de mettre en doute l'authenticité de la stèle ou tout au moins de contester l'interprétation du texte [34].

Mais, quoi qu'il en soit de la stèle de Mésha, tous tombent d'accord pour admettre que le tétragramme est attesté d'une manière certaine à l'époque du prophète Jérémie par les ostraka de Tell ed-Dûweir, autrement dit les lettres de Lâkish [35], retrouvées en Palestine en 1935. On a pu déterminer avec précision que ces 18 lettres, échangées entre le gouverneur militaire de la place et ses subordonnés du voisinage, avaient été écrites après 597 et avant 587. Or, on rencontre plusieurs fois dans ces lettres le nom de Jahweh écrit avec le tétragramme, en même temps que des noms théophores composés de l'élément *Jahu*,

---

p. 372 s. — Reitzenstein, *Poimandres*, Leipzig, Teubner, 1904, p. 272, cite un texte où l'on retrouve les sept voyelles dans un autre ordre pour désigner le dieu qui préside aux sept régions de l'univers : ὁ ἐντὸς τῶν ἑπτὰ πόλων καθήμενος αεηιουω.

33. Lagrange, 3. *Mésa*, *DB*, IV, 1014-1021 : reproduction de la stèle, transcription de l'inscription, traduction et commentaire.

34. René Dussaud, *Les découvertes de Ras Shamra (Ugarit) et l'Ancien Testament*, Paris, Geuthner, 1941, p. 172 : « Est-ce bien le nom de Yahwé qu'on rencontre à la ligne 18 du texte de Mésa, peu après une lacune? »

35. Charles-F. Jean, *Lettres de Lâkish* (*Inscriptions syro-palestiniennes* : *DBS*, fascicule XIX, 1943, col. 411-417). Voir en particulier les noms propres : col. 415-416.

par exemple Hodu-jahu, Aḥi-jahu, Tobi-jahu. Par conséquent, ces documents prouvent que déjà au début du VI^e siècle avant notre ère coexistaient le tétragramme et la forme Jahu dans les noms de personnes.

Il est donc sage d'admettre que cet état de choses remonte à une antiquité très appréciable. Il est raisonnable de penser que la forme *Jahweh* existait depuis un certain temps déjà, quand vers le VIII^e siècle, selon les critiques, fut composé le récit de l'Exode destiné à fournir une explication de cette forme du nom divin. Et puisque la stèle de Mésha nous atteste son existence au IX^e siècle, on ne pourra pas dire qu'il soit imprudent de prendre au sérieux les récits de la Bible qui font remonter au temps de Moïse une révélation plus spéciale du nom de Jahvé.

On sait que, de cette révélation, il est question en trois endroits du Pentateuque. Comme on peut facilement le deviner, ces trois récits proviennent des trois documents qui ont servi à composer la Genèse et l'Exode.

Le premier récit, qui appartient au document jahviste et se lit dans la *Genèse*, IV, 26, rapporte que ce fut au temps de Seth, le fils que Dieu avait donné à nos premiers parents en remplacement d'Abel, que l'on commença à invoquer le nom de Jahvé, ce qui signifie, selon de bons interprètes, que c'est alors que l'on commença à prononcer solennellement le nom de Jahvé. D'après le narrateur jahviste, ce nom aurait donc été connu dès les débuts de l'histoire de l'humanité. Il est trop évident qu'il faut nous souvenir ici du sage principe de l'auteur de l'Imitation de Jésus-Christ : « Omnis scriptura debet legi eo spiritu quo facta est ».

Si nous passons au chapitre VI de l'*Exode* (versets 2-3), nous y lisons le texte suivant, qui appartient à l'auteur sacerdotal : « Dieu parla à Moïse en disant : « Je suis Jahvé. Je suis apparu à Abraham, à Isaac et à Jacob comme El-Shaddaï, mais sous mon nom de Jahvé je ne me suis pas fait connaître à eux ». Selon cette péricope, le nom de Jahvé est pour la première fois révélé à Moïse, alors que les patriarches n'auraient connu Dieu que sous son nom de El-Shaddaï.

Il semble bien probable qu'il faille reconnaître dans « shaddaï » une forme araméenne du babylonien « shadda'u » (habitant de la montagne). Le sens primitif de El-Shaddaï serait donc « Dieu de la montagne » ou « Dieu du haut lieu ». Cette signification n'est peut-être pas sans rapport avec ce qu'on lit dans *I Rois*, XX, 23, où les serviteurs de Ben-Hadad, roi de Syrie, déclarent qu'ils ne l'emporteront sur Israël qu'en le combattant dans le plat pays, car, observent-ils, le Dieu d'Israël est un dieu des montagnes. Les LXX ont rendu « shaddaï » par « παντοκράτωρ » et la Vulgate par « omnipotens ». Traduction très conjecturale, a-t-on écrit. On peut se demander si

elle n'est pas surtout très intentionnelle, étant donné le souci des traducteurs de sauvegarder l'universalité du Dieu unique [36].

Si nous rapprochons le récit du document sacerdotal de l'épisode du Buisson ardent (*Exode*, III, 13-15) qui appartient au narrateur élohiste, il apparaît que ce dernier, comme l'auteur sacerdotal, a en vue la première révélation du nom de Jahvé faite à Moïse.

En résumé, d'après le Jahviste, la connaissance du nom de Jahvé remonte aux origines de l'humanité; d'après l'Élohiste et le Sacerdotal, la révélation de ce nom est placée au temps de Moïse. A vrai dire, le nom semble bien antérieur à Moïse, puisque avant lui on le trouve dans des noms théophores, comme celui de sa mère, qui d'après l'*Exode*, VI, 20, s'appelait *Jô-kebed*. Dans un commentaire récent de la Genèse, on tâche de résoudre la difficulté en déclarant que le nom est certainement antérieur à Moïse, mais qu'il est permis de penser que c'est à partir du grand législateur qu'il a été surtout usité [37].

On a prétendu retrouver l'équivalent de la forme Jahvé dans les documents cunéiformes et même en tout dernier lieu dans les textes de Ras-Shamra (Ugarit) [38]. Selon William Foxwell Albright [39], cela n'est pas impossible, mais aucune de ces affirmations, estime le distingué savant américain, n'a été dûment prouvée; elles ont même pu être réfutées. Il convient d'observer une grande réserve dans ce domaine. Beaucoup ne jugent pas possible, dans l'état actuel de nos informations, de retracer une histoire complète du nom de Jahvé, ni non plus d'en fournir une étymologie satisfaisante.

« Yahweh » est-il, comme on l'a souvent affirmé, une troisième personne de l'imparfait d'un verbe signifiant « être »? Et s'il en est ainsi, cette forme signifie-t-elle « il est » (qal) ou « il fait être », « il crée » (hiphil)?

Ou bien, comme on l'a prétendu récemment dans une étude originale et suggestive [40], « Yahweh » aurait-il été très anciennement une forme de participe hiphil au sens de « celui qui soutient »?

Ou bien encore « Yahweh » serait-il une forme de substantif ségolé qui se serait développée à côté d'une ancienne forme « Yahum », devenue « Yahu », puis « Yah »?

---

36. Dhorme, *Le nom du Dieu d'Israël*, p. 4 s.
37. J. Chaine, *Le livre de la Genèse* (*Lectio divina*, 3), Paris, Editions du Cerf, 1949, p. 83.
38. René Dussaud, *Les découvertes de Ras Shamra*, p. 171.
39. W. F. Albright, *De l'âge de la pierre à la chrétienté : Le monothéisme et son évolution historique*, Paris, Payot, 1951, p. 190.
40. Julian Obermann, *The divine name YHWH in the light of recent discoveries*, dans le *Journal of Biblical Literature*, Vol. LXVIII, 1949, p. 301-323. — Cette étude base ses conclusions sur certaines particularités grammaticales révélées par deux inscriptions phéniciennes, découvertes à l'automne de 1947, à Karatepe, en Cilicie. On trouve une étude sur ces textes par Roger C'Callaghan, S. J., dans *Orientalia*, 1949, p. 173-205. Quant à l'hypothèse présentée par Obermann, il semble qu'elle soit prématurée et que dans l'état actuel des problèmes linguistiques posés par les inscriptions de Karatepe ce soit vouloir expliquer « obscurum per obscurius ».

Ou bien faudrait-il partir d'une forme « Ya » qui n'aurait été à l'origine qu'une exclamation pieuse [41] pour désigner la divinité et qui se serait développée en « Yahu » et « Yahweh » ?

Chi lo sa? dira-t-on, non sans un certain scepticisme, en constatant ce défilé des catégories grammaticales.

S'adressera-t-on au texte de l'*Exode*, III, 13-15, persuadé qu'il nous fournit l'explication étymologique du nom divin?

Il convient d'attirer ici l'attention sur le caractère des étymologies qui se rencontrent dans la Bible. Il est manifeste que ces explications, d'une manière habituelle, n'ont et ne peuvent avoir aucune prétention scientifique, mais qu'elles poursuivent un but essentiellement religieux. Bien des auteurs déjà ont souligné le caractère artificiel et intentionnel de ces étymologies [42].

Quand, par exemple, l'auteur du récit concernant la tour de Babel prétend que le nom de cette ville signifie « confusion », il est difficile de croire que cet hagiographe ait ignoré que le vrai sens de ce nom était « la porte du dieu » ou « la porte des dieux », en sumérien « Ka-dingir », en accadien « Bab ili » ou « Bab ilâni ». De *Bab ili* l'hébreu a fait *Babel* et de *Bab ilâni* on a tiré en grec *Babylone* [43]. Mais il est manifeste qu'on ne pouvait pas admettre en Israël que cette ville s'enorgueillit d'un nom signifiant « porte de Dieu ». Babylone n'était pas l'endroit choisi par Dieu pour venir vers les hommes, l'endroit par conséquent où les hommes se réunissaient pour l'adorer. Tout au contraire, c'était le lieu de la dispersion de l'humanité. Telle est la signification que l'auteur du récit a imposée à Babel ; on dirait mieux qu'il la lui a infligée, en rapprochant par un simple calembour « Babel » et « balal » (confondre) [44].

On peut donc parfaitement comprendre l'attitude de certains commentateurs qui présentent une exégèse de la scène du Buisson ardent, sans avoir la prétention d'y découvrir l'étymologie vraie de Jahweh, pour la raison très simple qu'ils estiment que ce texte ne prétend pas la donner et que d'ailleurs elle leur paraît inaccessible. Toute la question revient alors à déterminer le sens des considérations religieuses

---

41. Hypothèse présentée par G. R. Driver, dans la *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 1928, p. 24 s. — Cfr A. Vincent, *La religion des Judéo-Araméens d'Eléphantine*, p. 46.

42. G. A. Danell, *Studies in the name Israel in the Old Testament*, Upsala, 1946, p. 16 et note 3, où l'auteur cite Yahuda, *The Language of the Pentateuch*, p. 231 s., lequel voit une influence égyptienne dans l'interprétation que la Genèse et l'Exode donnent de certains noms en se basant sur de simples assonances. Yahuda est aussi d'avis que les narrateurs hébreux pouvaient parfaitement être conscients du caractère artificiel de l'interprétation en même temps que de la signification réelle du nom (*ibid.*, p. 260 s.).

43. Eckhard Unger, *Babylon*, dans le *Reallexikon der Assyriologie* de Erich Ebeling et Bruno Meissner, tome I, Berlin et Leipzig, 1931, p. 333.

44. P. Jensen, *Babylonischer Turm*, dans le *Reallexikon der Assyriologie*, tome I, p. 384-386.

que le nom de Yahweh a suggérées à l'auteur du récit, peut-être par un simple jeu d'assonances.

Remarquons d'abord la terreur sacrée qui se manifeste dans ce récit : ce buisson qui brûle sans se consumer, cette interdiction d'approcher intimée par Dieu à Moïse, l'ordre qu'il reçoit d'avoir à enlever ses chaussures, parce qu'il foule une terre sainte, la frayeur de Moïse qui se couvre le visage dans sa crainte de regarder Dieu.

Venons-en maintenant aux versets décisifs : chargé par Dieu d'aller vers le Pharaon et vers Israël, Moïse finalement accepte : « Soit, dit-il, je vais donc aller vers les enfants d'Israël et je leur dirai : le Dieu de vos pères m'envoie vers vous. Mais s'ils me demandent quel est son nom, que leur répondrai-je? » Et Dieu dit à Moïse : « *Ehjeh asher ehjeh* ».

Ici est le passage crucial de la péricope. Traduisons ces trois mots provisoirement et sous bénéfice d'une enquête plus approfondie : « *Je suis qui je suis* » ou « *Je suis ce que je suis* ». Et pour préciser le sens de cette courte proposition, consultons ce qu'on peut appeler les parallèles de fond et ceux de forme syntaxique.

Les parallèles de fond, ce sont les autres passages de l'Ecriture qui nous permettent de surprendre l'attitude de l'être divin à qui l'on ose demander son nom.

Dans la *Genèse,* XXXII, 30, Jacob, après avoir lutté toute la nuit au passage du Jaboc avec un être divin mystérieux, s'enhardit à lui demander son nom. L'être divin lui répond : « Pourquoi demandes-tu mon nom? » Et il ne lui dit pas son nom, mais il le bénit là.

Dans le Livre des *Juges,* XIII, 18, Manué dit à l'être divin : « Quel est ton nom? » Réponse : « Pourquoi cette question que tu me fais sur mon nom, alors qu'il est incompréhensible », traduit Lagrange [45] ; « extraordinaire », interprète Bonsirven [46] ; « mystérieux », disent Tamisier [47] et Vincent [48]. L'être divin refuse donc encore de décliner son nom.

Dans l'*Exode,* XXXIII, 18 - XXXIV, 9, Moïse demande à voir la gloire de Dieu. Il lui est répondu qu'il n'est pas possible de voir la face de Dieu sans mourir. Dieu accorde seulement à Moïse de le voir par derrière. Dieu refuse de se révéler complètement, comme il refuse de révéler son nom propre.

Le P. Rouquette, S. J. [49], résumant les trois passages que nous

45. Lagrange, *Le livre des Juges,* 1903, p. 227.
46. Bible Crampon, 1952.
47. Tamisier, *La Sainte Bible,* tome III, 1949, p. 250.
48. A. Vincent, *Le livre des Juges,* dans la *Bible de Jérusalem,* 1952, p. 102. — A côté de *Genèse,* XXXII, 30; *Juges,* XIII, 18 et *Exode,* III, 13-14, l'auteur place le *Psaume* CXXXIX, 6 et Isaïe, XXIX, 14 : de tous ces passages, il déduit cette signification qu'il met sur les lèvres divines : « Je suis un être qui ne peut pas se faire connaître ».
49. P. Rouquette, S. J., *Tu as été fort contre Dieu,* dans *Etudes,* 1952, p. 222.

venons d'examiner, écrit : « Celui qui lutte avec Jacob toute la nuit, c'est l'Ineffable : ce Quelqu'un ne veut pas dire son nom, qui dans l'esprit des Sémites révèle l'essence et la livre; car « mon nom est mystère », déclarera Yahweh lui-même à Manué, père de Samson. Mystère tel que l'homme ne pourrait pas en supporter la pleine révélation sans être écrasé et mourir : « l'homme ne saurait voir ma face et vivre », dira Dieu à Moïse. Aussi bien Jacob, après la rencontre du Mystérieux, se tâte les membres : « J'ai vu Dieu face à face et je ne suis point mort », gémit-il. Dieu face à face? Non, mais Dieu qui apparaît sous forme humaine : ce que les textes anciens dans leur langue malhabile à exprimer l'abstrait, appellent souvent l'Ange de Yahweh, c'est-à-dire Yahweh lui-même qui, par condescendance, voile sa gloire brûlante et manifeste quelque chose de son être ».

Dans son exégèse des trois mêmes passages, le P. Dubarle, O.P. [50], était arrivé déjà à une conclusion similaire : « Même quand il se fait connaître à l'homme, Iahweh laisse sa créature dans sa condition limitée. Il ne se découvre pas à elle totalement ». Le même auteur ajoute excellemment : « Nous avons dans ces récits un témoignage de l'étonnement, presque du scandale que pouvait causer à un croyant israélite l'audace de celui qui interrogeait la divinité sur son nom. A une telle demande Dieu doit se dérober. Il ne peut se révéler que librement et il sauvegarde toujours son mystère et son indépendance ».

Les hagiographes de l'Ancien Testament racontent avec d'autant plus de simplicité et d'apparente naïveté les condescendances de Dieu envers sa créature humaine qu'ils sont à tout instant profondément pénétrés de l'absolue transcendance de ce même Dieu et du mystère dans lequel il reste enveloppé. Quand certains modernes taxent de naïveté les anthropomorphismes de la Bible, les naïfs ne sont pas du côté où ils l'imaginent.

Nous devons donc attendre que la réponse de Dieu à Moïse : « *Ehjeh asher ehjeh* », signifie, de la part de Dieu, la volonté de conserver son mystère, de ne pas livrer les précisions demandées, mais de laisser dans l'indétermination ce qui fait l'objet de la question posée par Moïse. Telle est bien, semble-t-il, la conclusion à laquelle on arrive en comparant la proposition « *Ehjeh asher ehjeh* » avec d'autres phrases hébraïques de même construction syntaxique. En voici quelques exemples [51] :

I Samuel, XXIII, 13 : « *Jithalleku ba-asher jithallâku* » : (ils allaient où ils allaient). La phrase veut marquer l'indétermination.

50. P. A.-M. Dubarle, O.P., *La signification du nom de Iahweh*, dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. XXXIV, 1951, p. 3-21.

51. La liste la plus complète de ces expressions a été dressée par Theodorus Christiaan Vriezen, professeur à Groningue (Hollande) dans l'article qu'il a écrit en 1950 pour le *Festschrift für Alfred Bertholet*, p. 489-512 : « *Ehje asher ehje* ». La même étude, avec d'utiles remarques sur celle de Vriezen, a été reprise par le P. Dubarle dans l'article cité plus haut.

Saint Jérôme, rendant le sens plus que les mots, traduit : « Huc atque illuc vagabantur incerti ». On lit dans « Les livres de Samuel » de Dhorme : « Ils errèrent à l'aventure ».

II Rois, VIII, 1 : « *Guri ba-asher taguri* » : (séjourne où tu séjourneras). Le sens est : « Pars pour l'étranger, *n'importe où,* mais ne reste pas ici ».

Ezéchiel, XII, 25 : « *Adabber eth-asher adabber dabar* » : (je dirai la parole que je dirai). Le sens est : « toute parole quelle qu'elle soit que j'aurai prononcée ». La phrase marque l'indétermination et la totalité.

Exode, XXXIII, 19 : « *Hannôthi eth-asher aḥôn we-riḥamthi eth-asher araḥêm* » : (je fais grâce à qui je fais grâce et miséricorde à qui je fais miséricorde). Yahweh, tout en accordant à Moïse, comme une faveur personnelle et exclusive, de pouvoir contempler la divinité non de face, mais quand elle aura passé, affirme en même temps son indépendance : il fait grâce à qui il veut.

Il ne serait pas difficile de trouver des formules du même type dans les autres langues, anciennes et modernes. Citons en accadien dans le *récit du déluge* (*Tablette XI,* ligne 187) : « *Eninnama milikshu milku* » : (maintenant donc son conseil est son conseil). Sorte de proverbe, explique Dhorme [52], pour signifier : « ce qu'il a fait le regarde ». En d'autres termes, « il a décidé ce qu'il a décidé » et il ne faut pas lui en demander compte.

On peut donc conclure avec le P. Dubarle qu'une proposition telle que « *Ehjeh asher ehjeh* » exprime l'indétermination. D'autre part, on a vu plus haut que les passages de la Bible où un homme se risque à demander à un être divin son nom ou une plus ample révélation se terminent par un refus ou par une réserve qui sauvegarde la transcendance divine. Dans ces conditions, estime à bon droit le P. Dubarle, il n'y a pas lieu d'hésiter : la proposition « *Ehjeh asher ehjeh* » constitue une réponse volontairement évasive qu'il faut traduire : « *Je suis qui je suis* » ou « *Je suis ce que je suis* ». Dieu ne consent pas à donner un nom qui le définisse. Le commentaire le plus juste de cette proposition, au jugement du P. Dubarle, a été donné dans la phrase suivante : « Cela ne signifie pas que le Dieu d'Israël soit l'être absolu, mais que *c'est un être mystérieux qui ne doit compte à personne de ce qu'il est* [53] ».

Comment faut-il alors comprendre ce qui suit : « Et Dieu dit à Moïse : Tu parleras ainsi aux enfants d'Israël : « *Ehjeh* » m'a en-

---

52. *Recueil Edouard Dhorme, Etudes bibliques et orientales,* Paris, Imprimerie Nationale, 1951, p. 579 et note 4.

53. A. Loisy, *Religion d'Israël,* 2e éd., 1908, p. 119, cité par le P. Dubarle, *l.c.,* p. 11, note 12. Comme tenants de la même exégèse, le P. Dubarle cite P. de la Garde, E. Meyer, H. Gressmann, H. Gunkel, A. Lods, L. Koehler, A. Dillmann.

voyé vers vous »? Ce dernier membre de la phrase se traduit littéralement : « *Je suis* » m'a envoyé vers vous ». Ce « *Ehjeh* » : (je suis) doit être interprété comme l'abrégé et le rappel de la proposition entière : « *Je suis qui je suis* ». Il a pour but de rappeler à Israël cette réserve dans laquelle Dieu se maintient volontairement.

Quant au verset suivant, il se lit ainsi : « Dieu dit encore à Moïse : « Tu parleras en ces termes aux enfants d'Israël : Yahweh, le Dieu de vos pères, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob, m'a envoyé vers vous. C'est là mon nom à jamais ; c'est là mon titre de génération en génération ». Que cette phrase émane entièrement ou non du même document élohiste que les versets précédents, elle a pour but d'établir une relation entre le tétragramme (Yahweh) et l'explication qui vient d'être fournie. « Yahweh » doit être interprété sans doute comme signifiant « Il est » mais ce « Il est », en vertu de l'explication qui précède, doit être compris, dans la pensée de l'hagiographe, comme le début et l'abrégé de la proposition : « Il est qui il est » ou « Il est ce qu'il est ».

L'important article du P. Dubarle, dont nous venons de reproduire les conclusions, avait paru au début de l'année 1951. Avant la fin de la même année, une interprétation du nom du Dieu d'Israël, qu'on peut à certains égards appeler nouvelle et originale, était donnée par un des meilleurs hébraïsants et orientalistes que compte actuellement la science française [54].

Pour Edouard Dhorme, il n'y a pas de doute que « *yahweh* » représente une forme verbale, dont la racine appartient au vieux fond sémitique de ce qu'on appelait « la langue de Canaan » [55]. Cette racine, *Hé, Waw, Hé,* donne le trilittère *hwh.* Elle s'est maintenue avec un *aleph* au lieu du *hé* final en araméen. Elle correspond à l'hébreu *Hé, Jod, Hé* (*hjh*) et signifie *être.* Ce thème n'est pas réservé à l'araméen, il se retrouve en accadien : sous la forme *ewu* en babylonien, *emu* en assyrien, pour signifier *être,* avec la nuance d'*être comme, ressembler,* le sens primitif d'*être* étant plutôt réservé au verbe *bashu.*

Le terme « *yahweh* », déclare Edouard Dhorme, représente une conjugaison amorrhéenne (ouest-sémitique) dans laquelle le préfixe « ya- » est attesté même à la forme simple qu'on appelle en hébreu le « qal ». Ce maintien du préfixe « ya- » se constate principalement

---

54. Edouard Dhorme, *Le nom du Dieu d'Israël,* Lecture faite dans la séance publique annuelle du vendredi 23 novembre 1951, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Institut de France, Paris, 1951, p. 1-13. — Le texte de cette communication a été reproduit dans la *Revue de l'histoire des religions,* tome CXLI, 1952, p. 5-18.

55. Les travaux d'Ed. Dhorme sur la langue de Canaan sont la mise en œuvre des célèbres tablettes retrouvées à Tell el-Amarna en 1887. On sait comment cette découverte a renouvelé notre connaissance de l'histoire, de la géographie et de la langue de Canaan aux XV^e^ et XIV^e^ siècles avant notre ère. Cfr Dhorme, *Amarna* (*Lettres d'El-Amarna*), dans *DBS,* tome I, 1928, col. 207-225.

dans les anciens noms propres amorrhéens, étant donné que le nom propre conserve plus facilement que d'autres les formes anciennes [56].

S'il en est ainsi, le savant français ne s'étonne nullement de retrouver ce verbe « yahweh » dans l'onomastique de l'époque hammourabienne. En tenant compte des procédés de transcription des scribes utilisant le syllabaire cunéiforme, il n'hésite pas à reconnaître le verbe « yahweh », troisième personne de l'imparfait qal, au sens de : « il est, il existe », dans le nom propre « Ia-wi-ilu » (Dieu existe) et dans « Ia-wi-(ilu) Da-gan » (Dagan existe).

De plus, il signale que le nom « Ia-wi-ilu » reparaît dans les tablettes de Mari [57] avec la variante « Ia-wi-i-la » [58], qu'il interprète « Ila existe ». « Ila » serait la forme emphatique correspondant à l'arabe « Ilah » d'où provient « Allah » par adjonction de l'article.

Enfin notre auteur signale un hypocoristique ou diminutif de « Ia-wi-ilu » dans la forme « Ia-wi-um », nom d'un roi de Kish, au temps de la dynastie hammourabienne. Le nom de « Ia-wi-um » ou « Ia-we-um » signifierait simplement « Il existe », mais le dieu dont il s'agit n'est pas nommé.

Si l'on admet les conclusions que l'on vient d'exposer, on dira que le terme « yahweh », à l'époque prébiblique, était une forme verbale originaire de l'ancienne langue de Canaan. C'était une troisième personne de l'imparfait « qal » du verbe « hawa » (être), équivalent de l'hébreu « hajah ». Cet imparfait se caractérise par l'ancien préfixe en « ya- ». Il signifierait tout simplement « Il est », « Il existe ».

Il ne manque certes pas de piquant de constater que l'érudition très avertie d'Edouard Dhorme arrive en 1951 à étayer par une démonstration robuste une opinion qui a été tenue dès l'antiquité au sujet du nom de Jahweh et qui consiste précisément à l'interpréter comme signifiant « Il est », « Il existe ». Le fait est d'autant plus digne de remarque que le savant français est arrivé à sa conclusion actuelle en enrichissant sa documentation et en améliorant son opinion antérieure. Il y a une quinzaine d'années, dans son étude sur la religion des Hébreux nomades, il avait sans doute déjà rattaché la forme « yahweh » au verbe « hawah » (être), mais il avait eu le tort, nous dit-il aujourd'hui, d'y voir un causatif, au sens de « Il fait être » [59].

---

56. Ce point est démontré par Dhorme, dans ses articles sur la langue de Canaan, *Revue Biblique*, 1913, p. 369-393; 1914, p. 37-59 et p. 344-372. Ces articles sont reproduits dans le *Recueil Edouard Dhorme*, 1951, p. 405-487. A la page 416, note 2, on trouve comme exemples du maintien du préfixe ya- les noms Ianḫama, Iaptiḫ-adda, Iabni-el.

57. Les fouilles de Mari (1933-1939) ont livré environ 20.000 documents épigraphiques. Cfr Charles-F. Jean, *Six campagnes de fouilles à Mari, Cahiers de la N.R.Th.*, IX, 1952; cfr *N.R.Th.*, 1952, p. 493-517 et 607-633.

58. Charles-F. Jean, *Studia Mariana*, 1950, p. 66, 69, 83, 94.

59. Ed. Dhorme, *L'évolution religieuse d'Israël*, tome I : *La religion des Hébreux nomades*, Bruxelles, 1937, p. 358 : « L'écriture *yahweh*, dont le prototype est *yawi*, décèle un causatif. Nous pouvons donc interpréter le verbe

En possession de ses conclusions sur l'origine et le sens de la forme « yahweh », l'auteur passe à l'explication de la scène du Buisson ardent. Il commence par la fin, par la proposition : « *Ehjeh* (je suis) m'a envoyé vers vous ». C'est Dieu qui parle, remarque-t-il. Or, la grammaire de notre enfance nous a appris que la première personne est celle qui parle, la seconde celle à qui l'on parle, la troisième celle de qui l'on parle. Dieu qui parle ne peut pas parler de lui à la troisième personne, car il se distinguerait de celle-ci. Il ne peut dire « Jahweh » (il est), car il affirmerait l'existence d'un autre dieu que lui. En conjuguant le verbe à la première personne « Je suis », il affirme son existence et explique son nom que Moïse n'aura qu'à traduire à la troisième personne « Il est ».

Que signifie alors pour Edouard Dhorme la célèbre proposition : « *Ehjeh asher ehjeh* »? Elle n'est pas, comme pour le P. Dubarle, une fin de non-recevoir que Dieu opposerait à Moïse. Mais, comme Dieu ne peut dire : « Je suis celui qui est » — car il ferait ainsi allusion à un autre que lui-même, à cette troisième personne rendue par « celui qui est » —, c'est à Moïse qu'il revient d'employer la troisième personne du verbe et d'interpréter « ehjeh asher ehjeh » en transposant à la troisième personne et en comprenant : « Il est celui qui est ».

Edouard Dhorme conclut : « Ainsi le nom de Jahvé, recueilli du vocabulaire ouest-sémitique, signifie tout simplement : « Il est ». C'est une façon de garder à Dieu son anonymat. Tout ce qu'on peut dire de l'indéfinissable, c'est qu'il existe et lui-même ne se définit pas autrement... Le nom de Jahvé ne soulève pas le voile qui recouvre le Dieu du Sinaï. Il laisse le mystère intact, mais il en suppose l'existence... Le mérite de Moïse restera, aux yeux de son peuple, d'avoir donné au Dieu d'Israël un nom qui renferme en soi une réponse affirmative à l'éternel problème que formulera Hamlet au début de son célèbre monologue : « To be or not to be, that is the question » (Être ou ne pas être, telle est la question)».

De la remarquable étude dont on vient de lire les traits essentiels, on sera sans doute tenté d'accepter l'explication claire et solidement documentée de la forme « yahweh ». On admettra bien volontiers que la forme verbale en question a été très exactement analysée à son stade cananéen et prébiblique. Mais ne pourra-t-on pas toujours se demander s'il est bien évident que le nom divin « Yahweh » attesté par la Bible comme nom propre du Dieu des Hébreux dérive néces-

---

comme un hiphil dans le sens « il fait être ». — Cette opinion, aujourd'hui abandonnée par Dhorme, est encore celle que tient, sous une forme originale, l'orientaliste américain W. F. Albright dans l'étude citée plus haut : « De l'âge de la pierre à la chrétienté ». Il écrit à la page 191 : « La formule énigmatique d'*Exode*, III, 14, qui veut dire en hébreu biblique « Je suis ce que je suis », si elle est transposée dans la forme de la troisième personne réclamée par le causatif « yahweh » deviendra « Yahweh asher yihweh (plus tard yihjeh) » : ce que Albright interprète : « Il donne l'existence à ce qui existe ».

sairement de la forme verbale cananéenne « yahweh »? Si même cette dérivation était certaine, serait-il aussi certain que les Hébreux avaient conservé le sentiment de la relation existant entre une forme verbale préhiblique du dialecte cananéen et le nom propre de leur Dieu? Il ne le semble pas, quand on constate la différence entre l'usage de « yawi » dans un nom tel que « Ia-wi-ilu » ou « Ia-wi-i-la » d'une part, et celui de « Yahweh » dans la locution fréquente « Ani Yahweh »[60] ou celui de « Yahu » dans les noms théophores hébreux, d'autre part. D'un côté, « yawi » est nettement perçu comme une forme verbale; de l'autre, « Yahweh » et « Yahu » sont non moins nettement sentis comme nom propre, sujet du verbe.

Pour ce qui concerne l'explication qu'Édouard Dhorme a proposée de la scène du Buisson ardent, on peut se demander si la proposition « Ehjeh asher ehjeh » doit être comprise comme une affirmation de l'existence de Dieu et si Moïse et les hagiographes sacrés étaient réellement préoccupés d'affirmer cette existence? Ne peut-on pas penser que, si c'est là un problème angoissant pour certains esprits modernes, il n'a guère effleuré les conceptions profondément religieuses et croyantes des Sémites de l'antiquité, des Hébreux, très en particulier.

Pour conclure, il ne nous paraît pas que l'exégèse d'Édouard Dhorme soit destinée à remplacer sans discussion celle qui a les préférences du P. Dubarle. Cette dernière nous paraît répondre très bien à toutes les exigences du contexte littéraire et religieux dans lequel se situe la scène du Buisson ardent. Au reste, qu'on adopte l'une ou l'autre explication, leurs auteurs sont d'accord pour reconnaître que le célèbre passage de l'Exode laisse intact le mystère de Dieu et rappelle l'écart irréductible entre toute parole sur Dieu et la réalité mystérieuse qu'il s'agit d'exprimer.

Terminons donc en disant avec le P. Dubarle : « Nous pouvons et nous devons parler de lui, tout en sachant que notre parole est déficiente. Effort et aveu d'impuissance doivent alterner pour le louer ».

« Jahvé est grand et digne de toute louange, disait le Psalmiste, mais sa grandeur est insondable » (*Ps.*, CXLV, 3).

Louvain. Gustave LAMBERT, S. J.

60. Cfr Obermann, *The divine name YHWH*, dans le *Journal of Biblical Literature*, 1949, p. 323, où l'auteur signale « the incongruity of a verb in the third person being applied to a pronoun in the first person ».

Structure sacramentaire du mariage

En affirmant comme un dogme la portée sacramentelle du mariage chrétien, l'Eglise catholique se réclame, en particulier, du fameux passage de l'Epître aux Ephésiens, V, 21-33, avec sa phrase-clef : « Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico, in Christo et in Ecclesia » [1].

Pourtant, il est bien établi que le terme grec *mysterion* employé par S. Paul et traduit *sacramentum* dans la Vulgate ne signifie pas *sacrement* au sens technique du mot. Sa signification courante est « secret », mais l'usage paulinien précise : secret *révélé*, réalité ou signification longtemps tenue secrète et maintenant rendue publique par Dieu [2]. D'où la traduction d'*Eph.*, V, 32, par le R. P. Benoît, dans la Bible de Jérusalem : « Ce mystère est de grande portée; je veux dire qu'il s'applique au Christ et à l'Eglise... » [3].

Dira-t-on que le symbolisme religieux affirmé par l'Apôtre suffit à faire du mariage un sacrement? A ce compte, il ne manquerait pas d'autres rites sacramentels : le sacre des rois, la consécration des vierges *figurent* aussi l'investiture du Christ, son union avec l'Eglise.

Un sacrement n'est pas seulement un acte qui symbolise l'union du Christ et de l'Eglise, la souveraineté et l'influence vivifiante du Ressuscité sur son Corps Mystique. C'est un acte où le Sauveur, par son mandataire visible, exprime *efficacement* à la communauté chrétienne ou à l'un de ses membres la grâce, le salut qu'il donne.

La question de la portée sacramentelle du mariage demeure intacte quand on a relevé son analogie avec l'union du Christ et de l'Eglise : ce dont il s'agit, c'est de savoir si le don mutuel du Christ et de l'Eglise se réalise, s'exprime *efficacement* dans le don mutuel des époux chrétiens. En d'autres termes, est-ce un fait que, par le don matrimonial d'un époux chrétien, *le Christ se donne* comme Chef et Sauveur à son conjoint et, en lui, à l'Eglise?

---

1. Voir en particulier S. Thomas d'Aquin (*Somme théologique, Suppl.*, q. XLII, a. 1 s.c.), conciles de Florence et de Trente (Denzinger, « Enchiridion », nos 702 et 969).

2. Cfr *Rom.*, XVI, 25-26; *Col.*, I, 26; *Eph.*, III, 3-5, 9-10.

3. Le R. P. commente, en note : en *Gen.*, II, 24, « où il découvre une préfiguration prophétique de l'union du Christ et de l'Eglise, saint Paul voit un « mystère » resté longtemps caché et maintenant révélé, tout comme le « mystère » du salut des Gentils ».

C'est ce que nous allons examiner, en commençant par rechercher le mouvement de la pensée paulinienne sur le mariage.

*
* *

Le passage classique de l'Épître aux Éphésiens ouvre une longue parénèse sur les relations hiérarchiques entre les divers membres de la communauté familiale : entre époux et épouse (V, 22-33), parents et enfants (VI, 1-4), maîtres et esclaves (VI, 5-9). L'esprit qui doit présider à ces relations est défini au début : « soyez soumis les uns aux autres dans la crainte du Christ [4] » ; la conclusion du dernier paragraphe le rappelle aux propriétaires d'esclaves : « Dites-vous bien que, pour eux comme pour vous, le vrai Maître est dans les cieux, un maître qui ne fait point acception des personnes » (VI, 9). Voilà qui situe bien le morceau et chacune de ses parties : le premier paragraphe ne veut pas exposer une dogmatique du mariage, mais motiver religieusement et chrétiennement des directives morales, résumées au dernier verset : « Que chacun aime sa femme comme soi-même, et que la femme révère son mari » (V, 33). Le mariage n'est envisagé ici qu'au point de vue de la hiérarchie familiale, dont il constitue le sommet, la clef de voûte [5]. Toutes les fois qu'un chrétien se soumet à une autre personne, il obéit à travers elle au Christ et à Dieu. En la personne de son époux la femme obéit au Christ ; il en va de même pour l'obéissance des enfants aux parents, des esclaves aux maîtres.

Mais dans la hiérarchie humaine tous les droits ne sont pas d'un côté, ni tous les devoirs de l'autre : S. Paul rappelle à ceux qui représentent le Christ-Seigneur qu'ils doivent exercer l'autorité non en despotes, mais, comme le Christ donnant sa vie pour l'Eglise, en amis et serviteurs. Le mari aimera donc sa femme comme lui-même, le père de famille agira en bon éducateur de ses enfants ; le maître témoignera à ses esclaves un minimum de respect, se sachant justiciable en dernier ressort du même Juge suprême, totalement impartial.

Rien, à première vue, ne demande que le mariage soit plus sacramentel que les autres types de rapports hiérarchiques entre personnes dont il est ici question.

Néanmoins l'union conjugale est présentée comme plus étroite que les autres : Dieu lui-même prescrit à l'homme de quitter père et mère pour vivre avec son épouse et n'être plus, avec elle, « qu'une seule chair » (V, 31 ; cfr *Gen.*, II, 24). Rien de tel même entre parents et enfants : si profond que soit le lien de filiation, il est fait pour se distendre progressivement. Totale au départ, la communauté de destin

4. V, 21. Nous citons le N.T. selon la traduction de la Bible de Jérusalem, sauf indication explicite d'autres sources.

5. On a en *Col.*, III, 18-22 un parallèle plus bref d'*Eph.*, V, 21-VI, 9.

des enfants avec les parents est orientée vers le développement adulte des premiers, donc vers leur sortie de la cellule familiale originelle pour fonder un nouveau foyer : elle n'a pas le caractère définitif de l'union conjugale. Quant au lien qui unit l'esclave à son maître, non seulement il peut être brisé par l'affranchissement ou la vente à un autre maître, mais il ne comporte pas le *don* mutuel des *personnes* : c'est uniquement comme réalité d'ordre économique, *instrument* de travail ou de plaisir, que l'esclave est censé être la « chose » de son maître, sa propriété[6]. Le lien matrimonial est seul à la fois personnel, total, définitif. Reste à savoir si l'« una caro » est un simple maximum demeurant *dans la série* des liens hiérarchiques entre personnes ou si elle effectue un passage à la limite *changeant la nature* même du lien personnel.

Les textes antérieurs de saint Paul, dans la *1re Epître aux Corinthiens,* nous indiqueront la direction où doit être cherchée la réponse.

Dans ces premières années de l'Eglise en milieu grec, on n'a pas encore l'habitude de la famille chrétienne, et la christianisation de l'amour reste à faire. L'Apôtre note surtout la tension, l'espèce d'écartèlement psychologique du fidèle qui doit appartenir tout entier au Christ d'une part et tout entier, d'autre part, à son conjoint.

Ces deux appartenances sont absolument incompatibles dans les *unions illégitimes* : c'est le premier problème de cet ordre abordé dans le texte (VI, 12-20). « Ne savez-vous pas que vos corps sont des membres du Christ? Et j'irais prendre des membres du Christ pour en faire des membres de prostituée! Jamais de la vie! Ne savez-vous pas non plus que celui qui s'unit à la prostituée ne fait qu'un corps avec elle? Car il est dit : *A eux deux ils ne feront qu'une seule chair.* Celui qui s'unit au Seigneur, au contraire, ne fait avec lui qu'un esprit » (VI, 15-17)[7].

C'est profaner le corps du Christ qu'unir sa chair de chrétien à celle d'une prostituée.

Il n'est plus question d'une telle profanation au chap. VII, quand S. Paul traite du *mariage légitime* et de la virginité (sans citer à nouveau *Gen.,* II, 24). Aussi bien le mariage n'est-il point condamné, loin de là; comparé au célibat, il fait figure d'honnête pis-aller, de concession inévitable à la faiblesse humaine, car la cohérence *totale* dans la fidélité au Christ n'est assurée que dans le célibat. « L'homme qui n'est pas marié a souci des affaires du Seigneur, des moyens de plaire au Seigneur. Celui qui s'est marié a souci des affaires de ce monde, des moyens de plaire à sa femme; et le voilà partagé » (VII, 32-34; suit une constatation symétrique pour la femme). En se ma-

6. L'effort de S. Paul tend justement à personnaliser et moraliser ce lien économique, et par là il prépare la suppression de l'esclavage.

7. Voilà donc *Gen.,* II, 24 utilisé à propos de la fornication, en un sens plutôt accommodatice, où « chair » est opposé à « esprit » du dernier verset.

riant, les fidèles prennent donc leur parti de vivre écartelés entre deux amours, tiraillés entre deux ensembles d'obligations divergents.

C'est là une situation difficile, mais viable et normale, si bien que le Seigneur en personne interdit la dissolution totale d'un foyer chrétien (VII, 10-11) ; et Paul, si « jaloux » qu'il soit de la fidélité de ses chrétiens au Christ [8], n'autorise qu'avec réserve une séparation temporaire, un arrêt dans l'union physique des époux (VII, 1-6).

La situation est encore plus délicate lorsqu'un mariage a été contracté par deux non-chrétiens et que l'un des deux seulement s'est ensuite converti au Christ; la conversion néanmoins ne procure pas automatiquement au néophyte le droit de divorcer (VII, 12-13). La raison qu'en donne S. Paul est intéressante : « le mari non-chrétien se trouve sanctifié par sa femme, et la femme non-chrétienne se trouve sanctifiée par le mari chrétien. S'il en était autrement, vos enfants seraient impurs alors qu'ils sont saints » (VII, 14) : *la communauté familiale,* créée par le mariage, bénéficie tout entière de la consécration baptismale de l'un ou l'autre des époux. Sans doute le conjoint païen et les enfants ne sont pas, pour autant, assimilables à des baptisés, mais ils appartiennent à la sphère d'influence de l'Eglise, ils reçoivent une certaine consécration personnelle de leur appartenance à un *Nous* dans lequel le Christ se trouve engagé par le baptême du père ou de la mère de famille. Ce baptisé est incorporé au Christ, il ne fait avec lui « qu'un esprit » (VI, 17; cfr XII, 27), mais il ne fait qu'un aussi, avec son conjoint, et ses enfants sont avec lui dans une étroite solidarité. La situation des membres non-chrétiens de la famille, sans comporter l'infrangible lien baptismal avec le Christ, est tout de même une situation de relative « sainteté » : le Christ est présent au foyer, et cette présence est implicitement acceptée des non-chrétiens eux-mêmes dans toute la mesure où ils se solidarisent, dans l'amour, avec l'époux chrétien.

L'engagement mutuel des époux ne saurait donc les séparer du Christ, s'il est vrai qu'il doit aider le Christ à rayonner sur le monde par la cohésion interne d'une famille, cellule sociale de base, où il compte un fidèle. De ce fidèle sa présence déborde sur ceux qui lui sont unis : la plus profonde des solidarités humaines est ainsi promue instrument missionnaire, valorisée par la Mission de l'Eglise. Dès lors, loin de relâcher ses liens avec le Seigneur, le chrétien qui fonde un foyer, tout en s'exposant à une certaine distension psychologique, *s'engage à servir le Seigneur* par le témoignage de toute sa vie d'abord à l'intérieur du foyer, mais aussi, par la communauté familiale chrétienne, dans le monde environnant.

Cela s'entend d'un foyer chrétien homogène ou, tout au moins, d'une union mixte où le non-chrétien accepte de bon cœur le chris-

8. Cfr *II Cor.*, XI, 2-3.

tianisme de son conjoint. Si, au lieu de cela, il s'y oppose absolument, notre analyse porte à faux : non seulement il ne se laisse pas « sanctifier » par sa situation matrimoniale, mais par son refus total de cette « sanctification » il se désolidarise foncièrement de son conjoint chrétien. Comment parler encore de communauté, de *Nous,* si les valeurs les plus hautes, loin de constituer un terrain d'entente et de compréhension mutuelle, donnent lieu à des conflits incessants? Ce sectarisme antichrétien peut légitimer le divorce chez le chrétien marié : c'est le *privilège paulin* formulé dans la suite de notre texte (VII, 14-16). L'union baptismale avec le Christ, survenant après un mariage purement humain, et y rencontrant une irréductible opposition, prévaut sur lui parce qu'elle engage plus profondément la personne : le lien conjugal est alors brisé et le fidèle retrouve sa liberté pour un nouveau mariage.

Ce cas spécial mis à part, S. Paul tient clairement le mariage pour chose bonne et légitime, tout en lui préférant le célibat. Cependant l'approche de la Parousie invite les gens mariés eux-mêmes à vivre « *comme s'ils ne l'étaient pas* » (VII, 29) : les fortes réalités terrestres de leur existence sont du relatif, du transitoire.

Que veut dire ce « comme s'ils ne l'étaient pas »? Paul ne conseille pas de s'abstenir autant que possible d'user du mariage (VII, 1-7). C'est un certain esprit qu'on doit apporter ici comme dans tous les autres éléments de la vie terrestre, une liberté intérieure qui n'est pas désaffection mais *dépassement* vers le monde à venir, vers le Christ attendu (VII, 29-32a; comp. 17-24). Ce dépassement n'est pas évasion, mais référence à une signification plus profonde et religieuse de ce qu'on fait humainement. Ainsi l'esclave, demeurant esclave, est foncièrement « affranchi du Seigneur », car il dépasse sa condition de propriété d'autrui en servant le Christ (qu'il a librement choisi pour unique Seigneur) : en dernier ressort, ce n'est pas du jugement de son maître qu'il relève, mais de celui du Christ, et son prix est le sang du Christ, non quelque somme d'argent (VII, 22-23).

Moyennant ce dépassement religieux, chacun peut et doit rester dans la condition où il se trouvait lors de sa conversion au Christ et en assumer franchement les droits et les devoirs, qu'il soit esclave ou homme libre, célibataire ou marié (sauf impossibilité morale, en ce qui concerne ces deux derniers cas).

L'approche de la Parousie, si elle ne laisse aux réalités terrestres qu'une valeur relative, n'autorise nullement à les négliger, à vivre dans l'indifférence et l'oisiveté : Paul l'avait rappelé avec fermeté aux Thessaloniciens (*II Thess.*).

Il faut donc « tenir les deux bouts de la chaîne » : étant esclave, se croire affranchi, et, dans le mariage, accepter la tension des deux amours, pour le Christ et pour le conjoint. La pensée de l'Apôtre,

quand il écrit la 1re aux Corinthiens en est à cette phase de tension dialectique.

Les années passent : en *Eph.*, V la tension est résolue, car l'eschatologie s'est installée dans le temps. Empiriquement terrestre, la vie des chrétiens est déjà céleste en son sens religieux profond. L'intérêt porté au Christ ne détourne pas des obligations humaines, il leur confère, au contraire, un supplément de valeur : celui que sa situation lie à tel ou tel prochain aimera, respectera, servira en lui le Christ. Les deux amours, dans le mariage, ne se concurrencent plus, puisque l'*amour humain devient signe authentique de la fidélité au Christ.*

Ce développement de la pensée paulinienne ne se limite pas au mariage : il se produit aussi bien dans des domaines aucunement sacramentels, comme celui des rapports entre maîtres et esclaves. S'il importe à la reconnaissance de la sacramentalité du mariage, ce doit être en affectant la relation entre époux en ce qui lui est propre, et que S. Paul rappelle en *Eph.*, V, 31 : « l'homme quittera son père et sa mère pour s'attacher à sa femme, et les deux ne feront qu'une seule chair ». Cette citation de *Gen.*, II, 24 prend place dans une tradition remontant jusqu'à l'enseignement terrestre de Jésus[9], qui conclut de ce vieux texte l'indissolubilité du mariage : cfr Mc, X, 2-12; Mt., V, 31-32; XIX, 3-7. Jésus lui-même pouvait, en cela, se réclamer de Malachie, II, 14-16, tel que l'entend M. A. Gelin[10].

Voilà bien, en effet, qui est propre à la relation entre époux : elle comporte un engagement mutuel qui est *personnel, total* et *définitif*. Le lien matrimonial est le plus fort des liens sociaux, donc celui qui, à priori, a le plus de chances d'entrer en conflit avec l'engagement baptismal envers le Christ. Don total au Christ, don total au conjoint : comment ces deux appartenances totales et définitives seraient-elles compatibles, à moins de n'en faire qu'une? et comment n'en feraient-elles qu'une autrement que par sacramentalisme, le Christ signifiant efficacement par le don matrimonial d'un chrétien son propre don personnel à son conjoint et à l'Eglise?

*
* *

9. Paul s'y réfère dès *I Cor.*, VII, 10.

10. « Yahvé est témoin entre toi et la femme de ta jeunesse envers qui tu te montras perfide bien qu'elle fût ta compagne et la femme de ton alliance. N'a-t-il pas fait un seul être, qui a chair et souffle de vie? Et cet être unique, que cherche-t-il? Une postérité donnée par Dieu! Respect donc à votre vie, et envers la femme de ta jeunesse ne sois point perfide! Car je hais la répudiation, dit Yahvé le Dieu d'Israël, et qu'on étale l'injustice sur son vêtement, déclare Yahvé des Armées. Respect donc à votre vie, et ne commettez pas cette perfidie » (Bible de Jérusalem. Référence obligeamment indiquée par le R. P. A. George, S.M.).

Du simple point de vue naturel, humain, l'indissolubilité répond au vœu d'un amour sincère et profond : se donner vraiment tout entier c'est vouloir se donner pour toujours. Mais le conflit demeure toujours possible entre la fidélité conjugale et d'autres fidélités non moins sacrées, des valeurs très hautes ; de là bien des drames, et pas seulement au théâtre ou dans les romans ; de là encore le *privilège paulin.*

L'Incarnation, en renforçant le lien de l'homme avec Dieu, va-t-elle donc ébranler l'institution naturelle du mariage ? Le Christ glorieux va-t-il se poser dans la vie du chrétien marié en rival de son conjoint ? La logique ne demanderait-elle pas que le privilège paulin soit étendu à toute union, même entre chrétiens, dont un membre serait pour l'autre un obstacle majeur dans sa montée spirituelle [11] ? En fait il n'en est rien, et *Eph.*, V, on l'a vu, témoigne que la tension est résolue de la seule manière possible : les deux amours, les deux engagements, conjugal et religieux, sont intérieurs l'un à l'autre, le premier étant élevé au rang de signe et d'accomplissement du second. En recevant avec foi, espérance et charité l'amour humain de son conjoint, un fidèle a la certitude de recevoir par là, comme *signification supplémentaire* et plus profonde de cet acte humain, l'amour divin *du Christ* lui-même ; et il sait être, dans son propre amour, signe de l'amour du Christ pour son conjoint. Tout est là : que le don de chaque époux soit pour l'autre *le signe officiel et infaillible* du don du Christ. Le Christ, alors, n'est plus un rival, mais le garant de la fidélité mutuelle ; entre les deux amours la concurrence n'a pas plus de sens qu'entre le signe sacramentel et son signifié de grâce.

Encore faut-il que l'engagement mutuel des époux soit *effectivement* et *institutionnellement* relié par le Christ lui-même à son propre engagement personnel. Le Seigneur ressuscité ne peut « être engagé » que là où il lui plaît de s'engager lui-même. Lui seul peut faire que le « oui » de chaque époux soit pour l'autre sacrement de l'amour du Christ « ex opere operato » ; lui seul peut mandater chacun des époux comme ministre sacramentel auprès de l'autre.

Nous savons qu'il l'a fait. D'abord il en a *annoncé l'intention* (implicitement d'ailleurs) en prenant position contre la tolérance mosaïque du divorce et de la polygamie. Puis il a confirmé ce projet et l'a rendu réalisable en lançant dans le monde, par sa mort et sa résurrection, l'Eglise soumise à sa Seigneurie. La Croix, expression définitive de l'amour de Dieu pour les hommes, est aussi mobile décisif de la charité fraternelle entre les hommes. Grâce au Mystère pascal, la charité contagieuse de Dieu rend possible et obligatoire l'indissolubilité du mariage : La fidélité conjugale définitive des chrétiens mariés est à la fois le fruit et le signe efficace de l'amour indéfectible du

11. Cfr Mt., X, 34-37 ; Mc, IX, 42-48 ; X, 29-30 ; Lc, XIV, 16-24, etc.

Christ pour l'Église et pour tous les hommes. En édictant l'indissolubilité du mariage consommé, le Christ *oblige ses fidèles à opter entre le célibat et un don vraiment total* d'eux-mêmes à leur conjoint; en mourant et ressuscitant il donne *l'exemple* et le mobile décisif du don total de soi, si peu digne qu'en soit le bénéficiaire [12]. Il est donc co-responsable et garant du don personnel et absolu que se font mutuellement les époux chrétiens. On peut vraiment dire du fidèle qui se marie qu'en se donnant lui-même il est *donné* par le Christ à son conjoint, car le Seigneur lui interdit de se « prêter » ou d'envisager quelque reprise que ce soit dans son don, et au prix de son sang il lui communique la force surnaturelle d'aimer jusqu'au bout. Par toute son existence personnelle le chrétien marié doit exprimer à son conjoint, à travers sa propre charité conjugale, l'amour du Christ et de Dieu, *qui est charité*. Comme les autres, il est vrai, les époux chrétiens gardent la possibilité de l'inconséquence; ils peuvent ne pas intérioriser leur situation, substituer à la communion d'amour ou tout au moins d'amitié un bagne, une coexistence forcée et constamment blessante: ils n'en restent pas moins unis et tenus de donner à leur fidélité une signification de charité, lors même que la tendresse, voire la simple amitié s'avère psychologiquement impossible.

Autrement dit, la sacramentalité du mariage n'est pas une panacée, un moyen magique d'écarter les risques de la vie conjugale, de prévenir tous les échecs possibles dans l'union de deux êtres humains pécheurs aux caractères, tempéraments, éducations, etc., plus ou moins adaptables. Mais ce qu'elle *permet* toujours d'écarter, moyennant un esprit chrétien profond, c'est *l'aliénation* de la personne par l'union indissoluble. L'existence conjugale d'un chrétien ou d'une chrétienne peut être aussi douloureuse, aussi tragique que celle de n'importe qui, mais la tentation du désespoir peut et doit toujours y être surmontée. Il est une valeur que personne ne peut arracher à la fidélité du chrétien marié : sa signification religieuse. Son conjoint peut être le plus décevant, le plus stupide, le plus indigne qui soit, il est aimé du Christ tant qu'il n'est pas damné, et il est encore digne d'un amour de charité sans repentance, donc d'une fidélité définitive. Ce conjoint trahit peut-être cyniquement sa mission d'exprimer l'amour du Christ, le fidèle trahi n'en rencontre pas moins, dans sa propre fidélité, l'amour du Christ l'invitant à partager sa Croix. « Qui nous arrachera à l'Amour du Christ? » demande S. Paul. Et il répond : « J'en ai l'assurance : ni mort ni vie... ni quoi que ce soit de créé ne saurait nous arracher à l'amour que Dieu nous témoigne dans le Christ Jésus notre Seigneur [13] ». Rien de créé : non seulement aucune des puissances mentionnées par l'Apôtre dans les parties non citées du texte,

12. Cfr *Rom.*, V, 3-10 et I Jn, IV, 7-12.
13. *Rom.*, VIII, 35-39 (trad. Osty).

mais aucune autre, fût-ce l'infidélité du conjoint, ministre pourtant, lui aussi, de l'amour du Christ. L'indignité morale du ministre, en effet, n'annule pas le sacrement; elle peut bien dévaloriser certains modes d'expression de l'amour du Christ signifié par le sacrement, elle ne change rien à cet amour. Et la fidélité du Christ se marque jusque dans l'existence du conjoint infidèle, par l'impossibilité où se trouve celui-ci de contracter validement une autre union. L'indissolubilité vécue par le conjoint trahi affirme la transcendance de la valeur fondamentale du mariage chrétien à tout intérêt, à toute joie d'ordre humain : cette valeur, c'est l'expression par le Christ lui-même de son amour, surmontant aussi la trahison, et jusqu'à la mort, dans la patience et le pardon.

Il ne fallait rien de moins que ce don inflexible de l'amour divin sur la Croix pour rendre possible et valable à ceux qui vivent du pardon du Crucifié une fidélité inflexible en toute hypothèse. Mais quel époux chrétien, pécheur pardonné, oserait, face à la Croix, renier le conjoint indigne ou décevant auprès duquel il s'est chargé de représenter l'amour fidèle et pardonnant du Christ?

Accepter d'être *en sa personne même* le ministre de la charité du Christ auprès du conjoint c'est rendre impensable tout divorce, même par consentement mutuel, à partir du moment où le don total a pris effet par la consommation du mariage. Le signe sacré, ici, n'est pas seulement une activité de la personne, c'est la personne même en tant que *donnée* à l'autre, donc engagée tout entière et pour tout le temps où les deux époux vivront sur terre, dans le monde des signes et de l'histoire. Que l'un des deux époux vienne à mourir, l'amour mutuel peut et doit subsister, mais la fonction sacramentelle de l'union disparaît, le défunt n'ayant plus besoin de sacrements ni capacité d'être signe sacramentel (pour être signe, il faut appartenir au champ d'expérience des hommes destinataires); c'est pourquoi l'indissolubilité de l'union disparaît par la mort d'un conjoint, et le survivant peut se remarier. Mais tant que vivent les deux, chacun est consacré au Christ comme expression vivante et officielle de son amour divin pour l'autre[14]. Et cette consécration est pour le consacré lui-même signe de la confiance totale que lui fait le Christ, donc signe de son amour et gage

14. On a là une situation analogue à celle qui résulte des sacrements de baptême, de confirmation et d'ordre. Ces trois sacrements impriment à l'âme un « caractère », une marque indélébile, qui est à la fois consécration et pouvoir; d'où l'inutilité et l'invalidité de leur réitération. Pourquoi cela? Parce qu'un baptisé est *consacré* membre du Corps mystique du Christ, représentant du Christ devant le monde; un confirmé est *consacré* militant du Christ, auxiliaire de l'Episcopat dans le témoignage apostolique; un diacre, un prêtre, un évêque est *consacré* au Christ comme son mandataire auprès des rachetés, dépositaire, participant ou auxiliaire du pouvoir pastoral des Apôtres et de leurs successeurs. Tant que dureront les deux termes de la relation : le Christ glorieux d'une part, l'humanité d'autre part, la consécration de la personne comme sacrement de cette relation durera aussi. D'où le « caractère » sacramentel indélébile.

des grâces nécessaires à une fidélité qui peut être héroïque. C'est sur la Croix que l'amour divin, dont est signe la fidélité conjugale, a donné pour toujours sa mesure. Le Christ en croix n'en était pas moins l'Unique, le Fils bien-aimé du Père : ce n'est donc pas, de la part du Christ, manquer d'amour pour un chrétien que de l'appeler à partager sa Croix, fût-ce par l'union qui devrait lui donner le bonheur. Le Saint-Esprit, par la Croix, conduisit Jésus à la gloire de la Résurrection : il demeure la force divine capable de transfigurer les amours humaines par la charité, et, par delà les crises les plus douloureuses, de ressusciter les plus chaudes tendresses. C'est là un fait d'expérience. Miracle si l'on veut, mais que *la foi* obtient *dans certains cas*. Encore faut-il vraiment miser sur le Saint-Esprit, ne pas sous-estimer la grâce du Sacrement et la fidélité du Christ à ses propres engagements signifiés par le « oui » des époux.

*
* *

Si chacun des époux signifie à l'autre, par sa fidélité, le don total et définitif de l'amour divin en Jésus-Christ, la pure et simple *analogie* intellectuelle entre l'union de l'homme avec la femme et l'union du Christ avec l'Eglise se trouve *dépassée*.

L'Eglise, en effet, n'est pas une « chose en soi » ayant sa consistance indépendamment du Christ, et qui « se trouverait » ensuite aimée par lui. Elle est une communauté, où des personnes libres se rassemblent dans et par la foi au Christ, sous l'influence de son Esprit Saint, pour adorer et servir Dieu. C'est la reconnaissance de l'amour de Dieu, en Jésus-Christ, pour l'Eglise et pour chacun des membres qui motive l'union des chrétiens entre eux ; et c'est l'envoi du Saint-Esprit par le Christ mort et ressuscité qui commande tout en suscitant la foi, l'espérance et la charité dans les élus de Dieu. L'Eglise *résulte* de l'amour même dont elle est l'objet et par lequel le Ressuscité se donne à elle. Car, à travers la communauté, cet amour et ce don s'adressent à *chaque personne* appelée à en faire partie. Le Christ fait exister l'Eglise en s'unissant à chaque baptisé par la médiation des autres, spécialement des Evêques et du clergé. C'est avant tout par *les actes sacramentels* de ses ministres visibles, par le *témoignage spirituel* des fidèles et la *Communion des Saints* que le Christ opère, au fur et à mesure du temps, son union avec l'Eglise, le « mystère » nuptial de la Croix et de Pâques d'où résulte l'unité chrétienne.

Par ses actes sacramentels d'abord : Eucharistie avant tout, mais les six autres sacrements aussi, et en particulier le Mariage.

En unissant un chrétien et une chrétienne pour leur vie entière, le Christ opère à la base l'unité chrétienne, il crée la communauté élémentaire, la cellule sociale la plus restreinte, mais aussi la plus

solide de l'organisme ecclésial. Un foyer chrétien c'est la première réalisation de l'Eglise, du rassemblement en Jésus-Christ, sous la forme la plus incarnée et la plus compréhensive que la charité puisse prendre. Ce qui fait la vitalité d'une paroisse, c'est le pourcentage de foyers chrétiens sur l'ensemble de la population, et la qualité humaine et religieuse de ces foyers. Par eux la Jérusalem céleste s'enracine dans le monde, s'y manifeste et y rayonne la charité. Par leur fécondité et leur action éducative l'avenir terrestre de l'Eglise est assuré. Bref, la création d'un foyer chrétien concerne directement *la mission* évangélisatrice et cultuelle de l'Eglise. Par là le Christ se mêle à toute l'existence humaine, comme le levain à la pâte, pour la soulever vers le Père.

Cela suppose, d'ailleurs, que la *charité* pénètre et vivifie le *Nous* conjugal; sans elle, cette cellule d'Eglise serait sclérosée, desséchée. C'est en suscitant le don libre et mutuel des époux que le Christ ajoute à l'Eglise un nouveau foyer; c'est en ranimant et approfondissant constamment ce don par la charité qu'il maintient le foyer vivant et rayonnant. La première responsabilité d'un chrétien marié, c'est son foyer. C'est d'abord à son conjoint et à ses enfants qu'il doit exprimer par son dévouement affectueux l'amour du Christ. C'est d'abord pour eux et avec eux qu'il doit chercher Dieu dans la prière et l'effort moral, devant eux et avec eux qu'il doit être, par toute sa vie, témoin du Christ ressuscité. S'il négligeait ces devoirs, il exprimerait très imparfaitement, par un don incomplet de lui-même, l'amour du Christ pour son foyer et pour l'Eglise; inversement l'insuffisance du *tonus* moral et religieux dénote chez les époux chrétiens l'imperfection du don mutuel et augmente les risques de crises conjugales. Ce qui est refusé au Christ, source de l'Unité, est finalement retiré à la cohésion du foyer. Il en est de la cellule de base comme de tout le corps ecclésial : « Nisi Dominus aedificaverit domum, in vanum laboraverunt qui aedificant eam ».

On voit comment le mariage chrétien n'est pas *une simple figure* de l'union Christ-Eglise, mais bel et bien un de ses *modes d'accomplissement* les plus institutionnels et les plus effectifs, un sacrement.

Chacun des époux est à la fois, par rapport à l'autre, ministre et sujet de ce sacrement : ministre, il est pour le Christ moyen d'expression et d'action spirituelle auprès de son conjoint, partie de l'Eglise; *sujet*, en face de son conjoint qui représente le Christ, il est expression partielle mais directe et authentique de la foi conjugale de l'Eglise : par lui l'Eglise exprime son acceptation du salut, son désir de la venue eschatologique de l'Epoux divin[15]. Ainsi en chacun des deux époux s'expriment à la fois, vis-à-vis de l'autre, le Christ, sauveur par amour, et l'Eglise, aimée et sauvée par le Fils de Dieu.

15. Cfr *Apoc.*, XXII, 17.

Ce sacramentalisme réciproque s'exerce sur tous les plans de la vie conjugale, les composantes charnelles et instinctives de l'amour recevant leur sens et leur discipline du consentement libre et sacramentel qui s'y prolonge.

Est-ce à dire que ces composantes charnelles et instinctives ont dépouillé toute ambiguïté, que le désir sexuel comme tel est devenu sacré? Gardons-nous du simplisme : saintes et sacramentelles comme expressions du don mutuel chrétien, ces réalités demeurent équivoques par le risque permanent d'une idolâtrie de la chair. Ennemi d'une communion radicale et totale entre époux comme de leur vie religieuse et morale, l'égoïsme sensuel (à un ou à deux, peu importe) n'en demeure pas moins possible et tentant. L'idéal est la pleine intégration réciproque du désir et de l'amitié dans l'unité chaude et complexe de l'amour conjugal; mais sa réalisation, « opus operantis » du sacrement, est une œuvre de longue haleine et la victoire de combats répétés.

*
* *

La fécondité de l'union conjugale ne constitue pas le sacrement : un mariage stérile n'en est pas moins valide. Mais elle est le couronnement normal du *charisme* conjugal. Bien qu'elle ne soit pas le moyen essentiel par lequel le Christ sanctifie l'union des époux et se donne personnellement à chacun d'eux, elle est « fin primaire » du mariage, contribution capitale et spécifique du couple au bien commun de l'Eglise et du monde, à l'édification du Christ total. Sans être la *seule* justification de l'institution familiale et des prérogatives que lui confèrent les lois de l'Eglise et de l'Etat, la procréation et l'éducation des enfants sont la base *principale* de la valeur sociologique de cette institution, ce sans quoi le mariage perdrait une grande part de son intérêt public.

D'où leur importance capitale pour la santé morale du couple : rien ne vaut l'enfant pour écarter le risque d'un avilissement de l'union en égoïsme à deux, pour ouvrir le foyer sur la communauté humaine et lui assurer une orientation généreuse, élevante, avec d'inépuisables possibilités d'ascension [16]. En se posant en face de la liberté des parents, celle des enfants crée des situations nouvelles et apporte, avec les découvertes émerveillées et les joies pénétrantes,

16. D'où le drame non seulement psychologique mais moral et religieux des foyers stériles, privés contre leur gré de la fécondité. Divers palliatifs s'offrent à eux : adoption d'enfants abandonnés, soutien mutuel dans une grande activité sociale, charitable, apostolique... Leur union sexuelle elle-même peut trouver là sa pleine justificaton pour autant qu'elle incarne leur amitié et, en favorisant leur équilibre de tempérament, leur permet de mieux servir leurs enfants adoptifs, l'Eglise et le monde.

des exigences et des occasions de sacrifice constamment renouvelées et parfois austères.

La fécondité engage la vie du couple dans une dialectique de dépassement perpétuel à la fois dans l'ordre psychologique et dans l'ordre moral et religieux. C'est pourquoi, finalement, elle n'est *pas* une exigence surajoutée *du dehors* à l'amour mutuel : la refuser par principe serait, pour le couple, se fermer sur lui-même, donc, pour chacun des époux, renier sa vocation personnelle, s'avilir et avilir son conjoint. Quand on aime quelqu'un sincèrement, on compte sur lui pour progresser et l'on veut contribuer à sa promotion humaine et chrétienne : en se procurant mutuellement les joies et les responsabilités paternelles et maternelles, les époux font la preuve de leur mutuel amour. Au contraire, le refus de la fécondité est un refus de croissance, refus du charisme conjugal; mais, ici comme ailleurs, le refus du charisme est refus de la charité. En refusant toute fécondité à priori, par manière de *condition préalable* au consentement matrimonial, des époux dénatureraient l'institution matrimoniale en la détournant absolument de son but; par là ils tourneraient le dos à la constitution d'un ménage chrétien et rendraient impossible un véritable amour chrétien. Du même coup ils détruiraient la signification sacramentelle de leur union. C'est pourquoi un tel mariage serait tenu pour *nul* par l'Eglise.

D'autre part, l'aspect charismatique, fonctionnel de l'institution matrimoniale va nous permettre de retrouver cette *dissymétrie* des deux époux que présente si nettement l'Epître aux Ephésiens et qui n'apparaissait aucunement dans notre analyse du sacrement, avec sa totale réciprocité. Le charisme de l'époux n'est pas celui de l'épouse : non seulement ils diffèrent par leur psychologie et leur rôle biologique dans la génération, mais leurs attributions sont diverses dans la communauté familiale.

L'homme a normalement la prééminence dans l'ordre des responsabilités à l'intérieur et surtout à l'extérieur du foyer : il est le représentant du Christ-Chef. Par la sollicitude et l'énergie du père de famille, le Christ exerce sa fonction de Bon Pasteur sur la femme et les enfants qu'il lui confie, c'est là d'ailleurs une marque de confiance, donc d'amour, que le Seigneur donne à l'époux, en se faisant représenter par lui dans le gouvernement du foyer.

A l'épouse revient la priorité dans l'ordre de la délicatesse des sentiments et des mœurs, dans les initiatives qui rendent plus beau le cadre de vie, plus heureux le climat spirituel du foyer. Elle donne confiance, courage et fierté à son époux en concrétisant devant lui l'admiration, la docilité, l'amour de l'Eglise pour le Christ. Sa docilité souple et affectueuse, qu'elle s'efforce de communiquer aux enfants, face au père de famille, n'est pas seulement expression d'une psychologie féminine, mais aussi œuvre du Saint-Esprit dans l'Egli-

se. Par sa piété spontanée et rayonnante elle est auprès de son époux et de ses enfants l'écho sensible de la voix intérieure, souvent peu entendue, qui les invite à se tourner vers Dieu en l'appelant « Notre Père » [17].

Bref, tandis que l'homme incarne, dans cette cellule de l'Église qu'est la famille, le principe hiérarchique et organisateur, la femme y incarne le principe intérieur et spirituel. L'un et l'autre manifestent le Christ, de façon complémentaire. La diversité dans l'unité est richesse, et la disparité des fonctions s'insère dans la parfaite réciprocité du don sacramentel.

L'union du Christ et de l'Eglise n'est pas seulement figurée, mais vécue dans et par la famille : pris dans le champ de l'amour mutuel de leurs parents, de leur fidélité à l'Eglise et au monde, les enfants vivent comme par « induction », avant même de le connaître, l'amour mutuel du Christ et de l'Eglise, dont leur baptême est un signe vivant. Pour eux comme pour les parents, « ce sacrement est grand », la famille terrestre ouvrant, par Jésus-Christ, sur le Mystère trinitaire [18].

J. de Baciocchi, S.M.

---

17. Cfr *Rom.*, VIII, 14-15, 26-27.
18. En terminant, je remercie cordialement mon confrère, le Père P. Vignal, inspirateur partiel de cet exposé.

Signification du devoir

(*suite*)

III. Le premier commandement

Dans cette *Dialectique de l'Agir* où nous traitons de la Morale Générale, nous ne pouvons nous proposer de spécifier les divers devoirs, qui découlent, pour les personnes différentes, du principe fondamental qu'il faut faire le bien, c'est-à-dire agir en tout avec la préoccupation du parfait. Il ne rentre pas dans notre dessein actuel de déterminer les devoirs particuliers de chacun envers soi ou envers son prochain. Cependant la question, que nous venons de formuler, s'impose maintenant et rentre dans notre perspective, parce qu'elle est générale et concerne inévitablement tout homme. Absolument personne ne peut y échapper. Chacun dans sa vie choisit sa carrière et, en fixant son domicile, il peut plus ou moins fixer aussi le milieu et les gens, parmi lesquels il vit. Vous pouvez vous marier ou rester célibataire. Le commerce ou la rencontre avec telle ou telle personne ne sont pas tels que vous ne puissiez vous y soustraire. Le seul être, dont il vous soit impossible à aucun moment de fuir la présence, c'est vous-même dans votre conscience. Or Dieu est justement là. Comme Il vous est aussi présent que vous l'êtes à vous-même, vous ne Lui échappez pas plus qu'à vous. S'il vous est loisible de ne prendre aucune attitude à l'égard de ceux que vous ne rencontrez pas ou que vous ne connaissez pas plus qu'ils ne vous connaissent, vous n'avez plus la même faculté vis-à-vis de Dieu. Nous en sommes tous là. Puisque Dieu c'est Le Bien, et non plus, comme le reste, un bien, le problème de l'attitude envers Dieu s'identifie à celui de l'attitude envers Le Bien, comme vis-à-vis de nous-mêmes. Il n'y a pas d'échappatoire!

Il y en a moins encore que partout ailleurs au terme de cette dialectique, dont les étapes conspirent toutes à poser cette interrogation, comme à déterminer le moment exact où il est impossible, inadmissible de l'éviter. Cet instant a sonné. Dans l'analyse de notre tendance et dans la recherche de son terme extrême, ainsi que des moyens d'y parvenir, nous avons compris qu'elle aboutissait au désir de voir Dieu en Lui-même, mais de ce fait aussi dépassait nos ressources propres. Désir naturel et logique, mais idéal aussi indéclinable qu'impraticable! Cette vision de Dieu peut de plus être l'objet d'un vœu catégorique, car elle est absolument souhaitable pour nous. La comparant avec le désir de connaître et d'aimer les personnes qui nous entourent, ou

avec le progrès de notre conscience, nous avons saisi que cet idéal ne pouvait être absolument impossible, ni conduire à l'absurde. Non pas que sa possibilité intrinsèque ait été pénétrée, mais parce que, sans cela, cet effort de conscience et d'amour, qui nous caractérise, devient absurde, impossible. Conséquence inacceptable, puisque ce qui existe, et surtout ce qui est naturel dans un être, ne peut ainsi finir dans l'absurde, être impossible. Si mystérieuse que soit pour nous cette vision de Dieu, elle est pour nous une aspiration normale. Pour sortir de cette impasse, où nous enfermait un idéal souhaitable en soi, réalisable en soi, mais impossible, irréalisable par nous, nous avons alors envisagé nos tendances non plus en elles-mêmes, mais dans leurs relations avec les autres êtres, et surtout avec Dieu. Outre les possibilités, qui nous sont propres et qui sont déterminées par nos seules forces, d'autres apparaissent en fonction de ce que nous pouvons réussir avec notre milieu ou avec Dieu, c'est-à-dire en fonction de ce que Dieu peut faire en nous avec nous. Une finalité très originale, puisqu'elle ne vaut que pour cette circonstance unique, a été précisée, en tant qu'elle est corrélative non pas d'une efficience, dont nous disposons, mais d'une action, qui revient à Dieu seul. Alors que la finalité de notre être, quand elle répond à une causalité qui nous est propre, ne peut pas ne pas aboutir ordinairement, dès là que cette causalité a l'efficacité normale et nécessaire, la finalité, qui réplique à une action partant de Dieu, n'a plus la même exigence. Sa réalisation est essentiellement conditionnée, puisqu'elle dépend d'une initiative divine. Ce désir de voir Dieu, si normal et si catégorique qu'il puisse être, reste conditionné dans sa réussite et n'exige pas d'être satisfait, du fait de son apparition. Plutôt qu'une tendance il manifeste en nous une capacité. A celle-ci correspond une puissance, mais nullement au sens où ce terme éveille l'idée d'un acte corrélatif et proportionné. Dieu n'est pas l'acte de notre esprit comme un acte de connaissance scientifique l'est de notre intelligence, qui en est capable par elle-même. Nous ne pouvons voir Dieu, comme nos poumons peuvent respirer, nos yeux voir le jour, ou notre entendement discourir. Aussi, pour qualifier cette finalité, l'avons-nous nommée avec la tradition puissance ou finalité obédientielle. Heureuse expression d'ailleurs, puisque la condition pour que s'actue cette puissance, est une attitude, une volonté d'obéissance aux décisions éventuelles de Dieu. Puisqu'il est avéré que sans Dieu l'homme ne peut parvenir à la pleine suffisance, il attendra que Dieu lui fasse part de sa suffisance, et se prêtera docile à son action. Telle a été la conclusion de l'étude de nos tendances.

Dans la destinée humaine, c'est une heure solennelle, que celle où se fait, d'une façon ou d'une autre, cette « révélation » qu'il est « plus parfait de se faire obéissant,... de se créer une condition d'obéissan-

ce », et que notre dignité, c'est la « dignité de l'obéissance » [12]. Là est nettement la pierre de touche et la bifurcation des systèmes.

Brunschvicg nous propose une attitude sans humilité, sans orgueil, et sans égoïsme. L'esprit se façonne un idéal, qui s'identifie de plus en plus avec l'action humaine toujours en progrès; il supprime tout être transcendant, objet de culte, pour se mettre en présence du contenu qu'il porte dans sa propre conscience. Cherchant le terme de l'adoration dans l'adorateur même, il reconnaît là le vrai culte en esprit et en vérité, le seul moyen d'arracher de notre vie l'étiquette de superstition.

D'autres n'ont pas cette modestie, pour lesquels l'admission d'un Dieu distinct du monde est l'effet de la peur. Ne peut en venir là que l'homme qui tremble, et n'a pas le front de regarder en face l'univers, pour s'en constituer le centre. Terrorisé par les dangers, le risque et le tragique de l'existence, il n'ose pas se fier à soi et ne compter que sur soi pour son salut. Préférant attendre d'un autre la sécurité, il se livre à un maître en abdiquant sa liberté, pour jouir du bonheur qu'il espère en recevoir. Psychologie de faibles et de lâches, bref, d'une race inférieure, abâtardie. Supprimons, au contraire, le prétendu dualisme esprit-matière, qui n'est que le substitut de cet autre, créateur-créature, ou transcendance-immanence. Revenons aux Grecs, pour qui le cosmos était tout, l'homme en étant « le démiurge vivant ». Il n'y a pas d'autre absolu et notre destin est la conquête de l'ordre et de l'être sur le désordre et le non-être, pour échapper à la ruine menaçante. Ne mésestimons pas l'ici-bas par un appel à l'au-delà! Laissons tomber et rejetons la mentalité judéo-chrétienne, qui a corrompu cette idéologie primitive et révélé l'erreur d'un Dieu extérieur et transcendant à l'univers, comme si nous devions nous soumettre à Lui [13].

Cette volonté de suffisance, qui est si caractéristique de toute négation de Dieu, se reconnaît bien en dehors de la philosophie nazie. Pour Dostoïevsky, cette suffisance « est l'ultime secret d'une conscience sans Dieu ». L'immoralisme athée est le refus de s'engager, afin de se réserver au profit d'une disponibilité pure. « Non pas disponibilité aimante, tendue vers l'Autre, mais une disponibilité jalouse d'elle-même, une disponibilité suffisante. Un vide qui savoure sa capacité indéfinie, par prétention d'indépendance. Réplique blasphématoire de la plénitude infinie [14]. »

Même observation à propos de l'inquiétude. Si l'homme vit plus que jamais dans l'inquiétude, il aime l'inquiétude qui se complaît en

12. Auguste Valensin, S. J., *François*, pp. 235-236.
13. Louis-Philippe Ricard, *La Métaphysique Héroïque du III[e] Reich* (*Dossiers de l'Action Populaire*, 10 avril 1938, p. 588).
14. Stanislas de Lestapis, *Le Problème de l'Athéisme vu par Dostoïevsky* (*Etudes*, 1937, t. 233, pp. 448 et 446).

elle-même et non celle qui se tourne vers Dieu. Au lieu de se divertir en s'accrochant aux amusements extérieurs, il se divertit sans sortir de soi ni d'elle. Loin de voir en elle un appel ou un problème, il lui arrive d'y goûter une délectation. Son « inquiétude, au lieu d'être une aspiration vers Dieu, est devenue pure jouissance d'elle-même. Et ainsi par un retournement insensé, l'homme a fait un divertissement de ce dont le divertissement semblait avoir pour but de le détourner [15]. »

Sous quelque forme qu'elles se traduisent, ces attitudes manifestent toutes en l'homme une intention prétentieuse de se suffire de son insuffisance et de s'idolâtrer soi-même, en s'érigeant en fin dernière. Le choc des mots marque par soi à quelle impossibilité radicale se heurte cette tentative d'exaltation et à quel écho est vouée cette volonté de triomphe. Fermé sur soi, hermétiquement clos à tout ce qui le transcende, comment l'homme pourra-t-il se surpasser? Il restera seul avec soi et ne fera que déchoir. Lorsque Dieu se voit ainsi refuser l'entrée par l'homme, comment pourra-t-Il se donner à lui? De sa part toute condescendance devient impossible.

Dieu ne s'abaisse pas vers des âmes si hautes.

A dire vrai, s'il n'est pas de plus sûre méthode pour manquer Dieu, que cette volonté d'impérialisme et de conquête à son égard pour s'emparer de Lui et Le capter par notre propre initiative, notre tort est moins d'avoir l'ambition de nous élever jusqu'à Lui que de compter sur nos forces pour y parvenir, et de prétendre faire passer Dieu par nos vues. Quelque indéfiniment progressif que soit notre effort vers Lui, et si vif que soit notre besoin de nous rattacher intimement à Lui, cette démarche est réduite par elle-même à ne s'achever jamais, car elle ne prend pas conscience de sa vraie nature, sans mieux saisir la déraison qu'il y a pour une pensée finie à projeter d'épuiser l'infini. Plus elle se rend compte de l'incommensurabilité, plus le fossé s'avère infranchissable et cet humble aveu d'impuissance témoigne de la disposition à la fois morale et religieuse par excellence, puisque avec elle le moi se décentre de soi, pour se centrer sur Dieu. Il ne ramène plus Dieu à soi, mais se ramène à Lui. Dans la discussion à laquelle nous faisions allusion au paragraphe précédent, Jean Hyppolite le fait observer à Georges Bataille. La question capitale est celle-ci : l'être est-il en nous ou hors de nous? Si le néant est en nous, s'il est dans le désir qui trahit un besoin, signe lui-même d'un vide, ne voulons-nous pas sortir de notre néant, pour trouver l'être, quand nous voulons sortir de nous [16]? La métaphysique et la psychologie réflexive donnent donc la même leçon que le christianisme, et ouvrent devant nous le chemin du succès, lorsqu'elles nous en-

15. Jean Lacroix, *Itinéraire Spirituel* (*Cahiers de la Nouvelle Journée*, n° 35), p. 114.
16. *Dieu Vivant*, 4, pp. 108-109.

seignent que le « Moi orgueilleux » restreint arbitrairement le devenir humain, en rabattant sur lui toute la finalité de l'action, parce qu'il déplace vers le bas la polarité naturelle de l'esprit [17]. Il faut en quelque façon se perdre pour se trouver, s'abaisser pour être élevé; autant l'orgueil et la suffisance ravalent et rapetissent, autant l'humilité permet la grandeur authentique. « C'est quand nous rompons avec nous-mêmes, c'est-à-dire avec nos propres limites, que nous découvrons nos profondeurs les plus secrètes et que cette apparente sortie de soi est en même temps une véritable rentrée au cœur de soi-même. Car sortir ainsi de ce moi limité, séparé, insuffisant, étranger à lui-même et au monde, c'est pénétrer dans un Soi illimité, ouvert, surabondant, qui est l'intimité parfaite où le moi se découvre enfin dans sa source, qui le fait être, dans la vocation qui lui est propre [18]. » Cet humble renoncement n'a rien d'une humiliation, d'un affront. Notre intelligence et la volonté ne sont pas humiliées du dehors, en se mettant à leur rang avec autant de liberté que de spontanéité. L'acte par lequel elles s'oublient, est celui-là même, par lequel elles s'épanouissent, au point qu'à la place d'une abdication, il est plus exact de parler d'un couronnement.

Ce n'est pas davantage une faiblesse ni une lâcheté, ni dédain des choses de ce monde, mais esprit de sacrifice et de courage. L'accès à l'héroïsme comme au sublime est là, pour autant qu'utilisant les choses de ce monde en vue d'une destinée éternelle, nous devons en même temps les sacrifier dans un ordre supérieur à elles. L'homme apparaît là vraiment écartelé, suspendu entre le fini et l'infini, le fini, où il agit, l'infini, qui peut agir en lui. Le P. Jean Daniélou le disait à Georges Bataille : personne n'est moins installé, personne n'est plus appelé à marcher dans des voies nouvelles et non foulées, à courir plus de risques, que celui qui prend conscience d'une telle condition. Aucun n'est plus fortement tiré hors de la suffisance, du confort spirituel et de la médiocrité [19].

Puisque Dieu, l'infini, est au delà de tout le fini, n'est-il pas en effet certain que celui qui veut s'unir à Lui doit finalement dépasser le fini, y renoncer? C'est alors que le sublime prend tout son sens, ainsi que les sacrifices qu'il exige. Il demande une sorte de mort, non seulement corporelle, mais encore spirituelle, pour l'entrée dans une vie supérieure, où tout ce qui a été dépassé, sera recouvré au centuple sur un autre plan. Le plus grand courage est alors réclamé, parce qu'au « plus haut degré de l'héroïsme, le sacrifice moral atteint à l'anéantissement de toutes les déterminations auxquelles la vie nous attache [20] ». Il n'y a plus là d'asservissement, ni d'avilissement.

17. Joseph Maréchal, S. J., *Etudes sur la Psychologie des Mystiques*, 1924, t. I, pp. 205-208.
18. Louis Lavelle, *De l'Acte*, 1937, pp. 368-369.
19. *Dieu Vivant*, 4, pp. 91-93, 101.
20. René Le Senne, *Obstacle et Valeur*, 1934, p. 317.

Pour conclure maintenant à quelle démarche cela nous conduit, rappelons-nous avec cette possibilité d'une intervention divine dans l'humanité, l'obligation du parfait. Nous n'avons cessé de le répéter, ce n'est pas un conseil, mais un précepte. Nous sommes tenus d'apporter en tout la préoccupation du bien, du parfait, sans pouvoir nous arrêter, tant que cet idéal n'est pas devenu réalité. Cela ne fait qu'énoncer sur le mode impératif ce que l'analyse de notre tendance au bonheur rend sur le mode optatif. De la sorte, le bien est le bonheur, parce qu'il est le parfait; la béatitude est le bien, parce qu'elle s'identifie au parfait, en qui réside la plénitude. L'impératif catégorique est le « suprême persuasif », parce qu'il est l'optatif nécessaire. Ce qui est voulu de nous est ce que nous en voulons nous aussi. Il y va de notre intérêt comme de notre devoir, et celui-ci n'a rien d'une contrainte dès là qu'il exprime le mouvement et la spontanéité de l'amour. Il en jaillit pour le promouvoir. Né de lui, en tant qu'il est encore imparfait, il veut disparaître devant lui, en tant que parvenu à sa perfection et devenu maître incontesté de notre être. Son but est de nous faire répondre aux dons de Dieu dans l'amour par un égal don de nous-mêmes dans l'amour, pour réaliser la possession mutuelle de Dieu par nous et de nous par Dieu.

Or, nous le savons, ce n'est possible pleinement que dans la vision divine, dont nous ne jouirons pas en nous la procurant, mais seulement si Dieu nous l'accorde par une libéralité toute gratuite. Ainsi, devant l'hypothèse et l'éventualité d'une intervention divine, nous sommes persuadés qu'elle n'est pas nécessaire et que nous ne pouvons l'exiger, n'y ayant aucun droit. Malgré cela, nous ne pouvons pas demeurer indifférents à cette perspective, puisque, au cas où elle se produirait, elle met en question toute notre histoire et tout notre destin. La réponse que nous y ferons, l'accueil que nous lui réserverons, trancheront notre sort à jamais, pour la ruine ou pour le succès. Si nous sommes vraiment responsables, c'est-à-dire si nous sommes obligés de répondre de nous-mêmes à Dieu, c'est bien sur ce point, à cet instant. Comprenons bien une fois encore ici que, le devoir étant une obligation d'amour, notre réponse doit être une réponse d'amour, parce que ce don nouveau de Dieu porte son amour pour nous aux bornes du possible.

Déjà notre existence est une faveur de sa part et comme un premier don gratuit de Lui à nous; mais Il ne s'y donne qu'en nous donnant à nous-mêmes, en nous gratifiant d'une conscience et d'une possession de nous qui nous constituent à son image maîtres de nous-mêmes. Il ébauche et commence une œuvre, dont Il nous confie l'achèvement, pour que nous travaillions librement, mais comme Il veut, à notre entier accomplissement. Il se trouve néanmoins que cet achèvement définitif n'étant réalisable que par notre union à Dieu, tel qu'Il est en Lui-même, ne nous est possible que si Dieu s'en mêle

et le prend en main, sans que nous puissions l'exiger comme un droit. Notre tâche n'est plus de le poursuivre de nous-mêmes d'après nos initiatives, mais de le laisser s'accomplir en nous par Dieu. Si Dieu se met ainsi Lui-même à cette besogne, cela signifiera que son amour ne se contente pas de nous regarder comme les ouvriers de notre perfectionnement, mais qu'Il veut, pour notre plus grand avantage, en être aussi Lui-même l'auteur et l'artisan. Cela signifiera que non content de se donner en nous donnant à nous-mêmes, Il voudra se donner Lui-même, afin d'être tout en nous et de nous donner plus pleinement nous-mêmes à nous-mêmes en Lui. Ajoutant la faveur à la faveur et le gratuit au gratuit, Il ne nous laissera pas déchiffrer seuls sa pensée dans ses ouvrages extérieurs. Maître divin, Il nous instruira en personne de sa pensée secrète, pour que nous ne soyons pas en retard sur elle, mais soyons élevés à son niveau. En accueillant alors son amour, en nous pliant docilement à ses intentions, nous Lui donnerons de se donner entièrement à nous, pour nous réaliser en Lui. Si l'amour appelle l'amour, le don appelle l'accueil, sans lequel il n'est plus possible. Et c'est ainsi que nous satisferons au devoir en satisfaisant à l'amour.

Voilà donc résolue la question que Maine de Biran jugeait la plus grande et la plus difficile de la philosophie : « Qu'est-ce que l'homme peut par lui-même ou par la seule force propre de son âme, et qu'est-ce qu'il ne peut pas absolument par son effort propre, bien qu'il puisse l'obtenir en le demandant à Celui qui peut tout, en s'y préparant par des actes qui dépendent de lui [21] ? » Toutefois une chose, et la plus importante de toutes, reste incertaine : si nous savons ce que Dieu peut faire librement et libéralement, nous ne savons pas, du point de vue théorique où nous nous sommes mis, s'Il l'a fait ; en raisonnant à priori sur la nature des choses, nous ne pouvons pas dire rigoureusement qu'Il le fera. Sur ce point capital, auquel tout est désormais suspendu, l'obscurité n'est pas dissipée ; elle ne peut l'être par les méthodes employées jusqu'ici. Il importe cependant de faire la lumière, et puisque nous sommes tenus par l'obligation d'agir bien, par le souci du parfait, le devoir est pour nous de chercher la clarté. Une âme aimante autant que généreuse ne doit-elle pas se répéter avec Lucain, qu'elle n'a rien fait, tant qu'il lui reste quelque chose à faire ?

Nil actum reputans, si quid superesset agendum.

Nous n'avons plus qu'une issue : nous retourner vers les faits, demander à l'histoire si Dieu y a réalisé ce qui n'était encore qu'une hypothèse. En formulant nos devoirs envers Dieu, le premier commandement précise que, pour les lui rendre, nous interrogerons l'histoire, au cas où Il s'y mêlerait, en vue de nous montrer comment nous

21. *Journal intime* (édit. de la Valette-Monbrun, t. 2, p. 185, septembre 1819).

y prendre. C'est la première obligation « de sincère recherche, de docilité éventuelle [22] ». De toutes nos conclusions, c'est peut-être la plus paradoxale, que le raisonnement se limite ainsi lui-même et nous indique l'achèvement de notre connaissance ailleurs qu'en lui, dans un fait, où Dieu nous fera part de sa propre connaissance. Mais, si les paradoxes sont ici rassemblés, force est d'avouer qu'ils y sont normalement et logiquement, par une synthèse longuement préparée du raisonnement et du fait, ou du fait d'expérience et du transcendant, du contingent et de l'absolu.

La *Psychologie Réflexive* et la *Dialectique de l'Affirmation* ont établi déjà que la déduction dialectique pouvait bien être la méthode pour certaines branches du savoir, mais non pas pour toutes, et qu'il fallait en réserver d'autres plus positives, plus adaptées à la contingence de l'expérience, à l'histoire en particulier, en tant que science des faits individuels. S'appuyant sur de telles conclusions, la *Dialectique de l'Agir* aboutit encore à une autre : puisqu'elle fixe la possibilité d'une intervention divine dans l'humanité, pour en achever le destin, la réconcilier avec elle-même, révéler le sens de l'histoire, elle introduit par là pour nous la possibilité d'une connaissance supérieure à celles que nous pouvons nous procurer par nous-mêmes; c'est la foi à ce que Dieu peut nous enseigner.

Pour marquer ce terme de nos enquêtes, nous reprendrons une phrase de Kant, quitte à en modifier le sens et la teneur. En écrivant ses deux Critiques de la Raison Pure et de la Raison Pratique, son but était de tracer les limites de la Raison Pure, de telle façon que la Raison Pratique avec toutes ses réalisations ne soit pas rendue absurde. Bien que nous n'ayons pas vraiment connaissance de ce monde intelligible dont elle doit faire une réalité dans le nôtre, nous en avons du moins la croyance et Kant a prétendu écarter tout ce qui l'aurait positivement interdite. Il résume en une formule toutes ses intentions : « J'ai dû par conséquent supprimer le *savoir*, pour y substituer la *croyance* [23] », les termes savoir et croyance signifiant, le premier, la science théorique de l'absolu, et le second, une foi rationnelle, où certains ne discernent rien de très rationnel mais plutôt un sentiment. Pour nous, nous rectifions comme il suit : il fallait *limiter* le savoir, pour *réserver les possibilités de la foi*. Mais, en tant que communication faite à nous par Dieu de sa propre connaissance, cette foi comporte un paradoxe qu'il faut comprendre. Comme nous venons de le dire, elle suppose que Dieu s'insère dans l'histoire, d'une manière ou d'une autre, pour s'y constituer événement. Parmi tous les événements, importants ou menus, qui règlent le sort des humains, il pourrait donc s'en trouver qui engagent notre position non seulement

22. Maurice Blondel, *L'Action*, 1937, t. 2, p. 384.
23. *Critique de la Raison Pure*, traduction Tremesaygues, 1905, p. 29. — Voir Emile Boutroux, *La Philosophie de Kant*, 1926, p. 118.

devant les autres hommes, mais encore devant Dieu. Cela est autrement décisif! Cela n'entraîne-t-il pas plus que partout ailleurs de l'irréparable? N'est-il pas des plus surprenants qu'un événement d'apparence contingente comme les autres révèle une nécessité tellement absolue?

En 1890, les Normaliens l'objectaient à leurs camarades catholiques. « Comment faire dépendre le salut d'un fait divers qui s'est passé il y a deux millénaires et qui, à son heure, a été à peine remarqué? d'un fait qui reste forcément ignoré de la plupart des hommes? d'un fait auquel je serais obligé de donner mon attention et mon adhésion, alors que je puis légitimement me désintéresser de tant d'autres faits historiques...? Comment ce fait contestable, mais en tout cas contingent, peut-il m'atteindre au cœur, me créer des obligations intimes, toucher à l'unique nécessaire de ma destinée personnelle et immortelle [24]? »

La réponse est que ce qui surprend ne devrait pas surprendre, au contraire. Bien que l'acte de l'homme, ainsi que son être, soit doté d'une structure métaphysique, son existence est cependant histoire et biographie. L'absolu, qui s'y développe, s'y produit par des opérations qui s'ajoutent à sa substance dans un milieu de faits divers et d'incidents dus aux autres personnes et aux choses. A travers eux, il assure la croissance d'une vie spirituelle, et contient en lui le temps, qu'il déploie, plutôt qu'il n'y est contenu. Le sens de ce progrès, c'est de garantir, au moyen de ce qui passe, quelque chose d'immortel, qui ne passe plus et qui se révélera un jour. De ce biais les actes et les incidents divers ne sont plus des accessoires, sans grande importance, puisqu'ils peuvent avoir, par leur enjeu, des conséquences sans fin, dans une autre vie par exemple. Même dans l'état d'incarnation, notre esprit garde une transcendance, qui l'oriente vers un autre monde en germe déjà dans le présent.

Dès lors si Dieu veut se mêler à nous, non pas uniquement à la vie d'un homme, mais à celle de l'humanité, ne faut-il pas qu'Il se mêle en quelque façon au cours des événements et se fasse Lui-même événement? Evidemment nous ne pouvons en dire davantage, ni préciser comment, quand, où cela se passera. C'est dans l'histoire le mystère des mystères! Tout ce que nous pouvons en prévoir, c'est que, s'il revêt l'aspect d'un événement parmi d'autres, il devra porter en lui des signes caractéristiques, uniques, qui permettront de le distinguer de tous les autres, en trahissant bien plus que la transcendance de l'esprit humain sur la matière, celle de Dieu infini sur tout esprit fini. Au lieu d'être un événement, son apparition sera le centre et l'Evénement capital de l'histoire, celui qui décide absolument du

24. Gaston Salet, *La Croix du Christ, Unité du Monde* (*Nouvelle Revue Théologique*, 1937, p. 226).

sort de l'humanité en ce monde et en l'autre. Si telle est son importance extraordinaire, nous pouvons aussi présager, que tout en se produisant à une date et à un endroit précis, il devra se répercuter à travers toutes les époques et tous les lieux, pour être vraiment universel. Après cela, nous ne pouvons rien ajouter car tout est le secret de Dieu. En tout cas, cette manière d'entrer en rapports plus directs avec nous, pour mystérieuse qu'elle soit, est la seule qui sauvegarde sa transcendance et sa liberté d'initiative. Puisque sa venue dans l'histoire ne peut résulter d'une nécessité interne de sa divinité, et que cette histoire n'est pas le développement obligatoire de l'Idée Absolue, ni la manifestation progressive de Dieu en Lui-même, Dieu surviendra comme événement aussi imprévisible de soi pour nous que décisif. *Il est l'Eventuel.* Il ne s'introduit pas parmi nous en étant déterminé à l'existence par le déroulement horizontal de l'histoire; Il y tombera plutôt verticalement d'un monde transcendant en interrompant la continuité de notre devenir [25]. Par ce biais sont maintenues la contingence de notre monde et la transcendance de notre Dieu, ainsi que les possibilités de rencontre entre eux. A cette transcendance s'ajoute la *condescendance de Dieu.* N'en déplaise à Kierkegaard, la pensée métaphysique pense la réalité historique [26].

Dans ces conditions nous ne saurions nous endormir, mais il nous faut demeurer toujours aux écoutes, sans prendre de repos. L'état d'alerte et de qui-vive est l'état normal, qui ne se lasse jamais d'attendre et de guetter l'horizon. Dans cette vigilance il est une curiosité légitime des nouvelles, qui répond à une anxiété de l'esprit, à un désir de salut. Parmi le déluge des nouvelles, qui sont presque toutes faussées, presque toutes mauvaises, et dont les meilleures n'annoncent qu'un bonheur précaire et momentané, découvrirons-nous enfin *La Bonne Nouvelle,* la seule qu'il vaille la peine d'apprendre et de propager aussitôt, partout, à toute heure, parce qu'elle nous annoncera que Dieu est arrivé?

A cette volonté d'attente infatigable, nous ajouterons une volonté de disponibilité, pour donner sa vraie portée à une idée chère aux contemporains. Lorsque notre esprit n'est parfaitement soi que dans la mesure où il est tout et s'égale à l'être, la première condition pour réaliser cette ambition n'est-elle pas d'être disponible, c'est-à-dire ouvert à tout, sans être bloqué par rien? N'est-ce pas indispensable, pour être toujours prêt à de nouvelles expériences? Sans doute! Mais une tentation spécieuse est cachée là, car par cette disponibilité, je puis me faire le centre du monde et ramener tout à moi. Je puis vouloir être malléable aux choses, pour en jouir et mieux disposer d'elles à mon profit. Je dispose alors de tout pour moi, mais je ne

25. Léopold Malevez, S. J., *Théologie Dialectique, Théologie Catholique et Théologie Naturelle* (*Recherches de Science Religieuse,* 1938, pp. 410-411).
26. Jean Wahl, *Etudes Kierkegaardiennes,* 1938, p. 90.

dispose de moi pour rien, ni pour personne d'autre, surtout pas pour quelqu'un qui me serait supérieur. Or si réellement et volontairement, je suis indisponible pour tout autre que pour moi, ma soi-disant disponibilité se mue en véritable indisponibilité. En repliant sur mon être limité des désirs qui le dépassent infiniment, cet égoïsme complet me ferme à l'authentique infini et me voue à l'échec. Cette satisfaction qui me mène à trouver en moi tout ce qu'il me faut, conduit plus à la mort qu'à la vie, plus à l'ennui qu'à la joie. Elle est la pire façon de s'aimer soi-même. Gabriel Marcel voit donc juste, lorsqu'il croit indispensable d'approfondir la notion d'indisponibilité, parce qu'elle constitue le plus grave danger pour la créature. Pour lui, la vie spirituelle devrait se définir « tout entière comme l'ensemble des activités par lesquelles nous tendons à réduire en nous la part de l'indisponibilité ». Il distingue en conséquence « l'amour de soi en tant qu'indisponible et l'amour de soi comme disponible, c'est-à-dire l'amour de ce que Dieu peut faire de moi ». Comme des capitaux cessent d'être disponibles, dès lors que je les aliène, de même en devenant indisponible pour Dieu, je consens une aliénation, car j'accepte d'être la propriété d'un autre que Lui, et par suite je cesse d'être le propriétaire et le capitaine de mon âme. Ces biens extérieurs, dont je dispose, afin de mieux disposer de moi, me possèdent plus que je ne les possède. « Posséder c'est presque inévitablement être possédé [27]. » Disponibilité des contemporains, « puissance obédientielle » des médiévaux, d'un mot volonté d'obéissance, par laquelle l'homme abjure l'orgueil « prométhéen », voilà ce que demande finalement « le consentement à l'être », pour nous conformer aux lois de l'existence. Bien avant les maximes proposées par Kant, voilà ce que doit être notre premier principe de conduite, selon que l'existence authentique est une mise en présence de la créature en face de soi-même et de Dieu, pour répondre éventuellement à son appel.

Les réflexions suivantes viennent renforcer l'urgence de cette attitude. Théoriquement, sans doute, aucun argument péremptoire ne peut être apporté qui nous garantisse avec certitude la venue de Dieu, puisqu'elle ne répond à aucun droit de notre part. Du point de vue spéculatif, nous demeurons dans l'ignorance. Cependant, si nous examinons les raisons dernières de l'existence et de notre destinée, peut-être y découvrirons-nous quelques raisons vraisemblables de compter sur cette intervention divine. Puisque le dernier mot de la vie, même pour le philosophe, est un amour libéral, et qu'ainsi comprise l'existence contingente est d'autant plus intelligible, comporte d'autant plus d'intentions à notre égard, qu'elle est plus gratuite, il y a un développement du gratuit, un épanouissement logique de la libéralité dans la munificence, lequel ne doit pas nous surpren-

27. Gabriel Marcel, *Etre et Avoir*, 1935, pp. 100 et 99.

dre. Nous ne pouvons pas exister sans être dans une situation aussi périlleuse que difficile. Difficile, parce que nos souhaits vont naturellement au delà de nos capacités; nous désirons plus que ce que nous pouvons nous procurer. Périlleuse, parce que l'erreur et le mal, que nous devons pourtant éviter à tout prix, empêcher de devenir réalité, sont pour nous plus faciles que le bien et le vrai. La difficulté originaire de notre situation est aggravée par le présence du mal et du péché, qui ne se contentent pas de retarder notre marche en avant, mais nous tirent violemment en sens contraire. Notre état de créature comporte si naturellement ces dangers qu'à moins d'une faveur toute particulière de Dieu, il semble inévitable et normal que nous y soyons plus ou moins exposés. En tout cas, c'est un fait que l'amoureuse libéralité de Dieu, qui a voulu notre existence, nous a lancés dans cette aventure. De la sorte, Dieu nous fait être pour que nous Le connaissions et L'aimions dans une situation où il est plus difficile de Le reconnaître que de Le méconnaître. S'il va jusqu'au bout de sa libéralité, n'est-il pas vraisemblable qu'Il nous facilitera la besogne et notre accomplissement de ses intentions en se faisant gracieusement connaître Lui-même, afin de ne pas nous laisser seuls dans l'embarras? Nous avons quelques motifs de l'espérer.

Mais y a-t-il une « philosophie de l'espérance » ici? Quelle est la valeur de cette espérance? Voici l'analyse de Gabriel Marcel. L'espérance est comme la réponse de la créature à l'être infini, auquel elle a conscience de devoir tout ce qu'elle est et de ne pouvoir sans scandale poser aucune condition, précisément parce qu'elle croit à son amour. Sachant ce qu'elle doit et les dons déjà reçus, elle en espère d'autres encore; elle espère devoir encore plus. Attendre de nouveaux dons de celui dont vous êtes aimés, c'est vous appuyer sur son amour; c'est en quelque façon lui donner le moyen de répondre à votre attente; ne plus rien attendre de lui serait comme le frapper de stérilité et comme lui retirer par avance une certaine possibilité d'inventer, d'innover. L'espérance est aux antipodes de la prétention comme du défi, car elle est candeur. En se désintéressant en quelque manière du comment de sa réalisation, lequel ne la regarde pas, elle est foncièrement atechnique; elle « fait appel à l'existence d'une créativité dans le monde [28] » et d'une générosité. Surtout elle ne revendique, ne s'arroge pas de droits; elle attend un bienfait, une grâce de la simple libéralité; ce qu'elle souhaite est le contraire d'une obligation à acquitter; elle mise sur l'amour et, si l'amour est la clef de l'existence, elle dispense quelque clarté sur le fond des choses, sans rien avoir de la raison calculatrice. En ce sens, elle rejoint ce que nous avons dit sur la nature de nos relations avec Dieu. Ce ne sont pas

28. Gabriel Marcel, *Homo Viator*, 1944, p. 69 et les pp. 39-91 : *Esquisse d'une Phénoménologie et d'une Métaphysique de l'Espérance.*

des rapports de débiteur et de créancier, au sens où la restitution d'une dette est un dédommagement pour le créancier, parce que Dieu n'est pas intéressé et ne fait pas d'affaires comme un créancier; ce ne sont pas non plus des relations d'un maître et d'un serviteur au sens strict. Ils ont quelque chose des liens du père et du fils, du maître et de l'élève. Et, puisque dans la situation que nous avons décrite, nous sommes affaiblis par l'erreur et le péché, ces maladies de l'intelligence et de la volonté, nous voici devant Dieu comme un malade en face de son médecin. Nous trouvons toujours d'autant plus de motifs d'espérer en Lui, qu'Il est Lui-même plus désintéressé, donc moins soucieux de son profit que du nôtre, et que nous ne voyons point quelles bornes fixer à sa générosité.

Il est même un motif plus décisif, non plus d'espérer que Dieu fasse quelque chose pour nous, mais de nous douter qu'Il l'a déjà fait. Lorsque nous examinons rationnellement notre condition de créature, et déterminons ce que nous pouvons et ne pouvons point par nos propres forces, ce qu'il nous faut attendre de Dieu, et comment nous préparer à ses faveurs éventuelles, nous sommes amenés à tracer avec netteté les frontières entre la nature et le surnaturel. C'est une carte particulièrement difficile à lever dans une région, qui n'est guère abordable. Sans doute notre raison s'y dirige par ses propres moyens; mais le fait qu'elle le puisse et qu'elle y réussisse suppose une connaissance de Dieu si précise, une élévation et une purification de notre intelligence telles que, bien qu'elles nous soient théoriquement possibles, il nous est en fait moralement impossible de parvenir jusque-là par nous-mêmes. Si donc nous y avons réussi, c'est que nous y avons été aidés; c'est que Dieu est déjà venu pour nous faire part de ses lumières. Pour nous l'obligation d'une enquête historique n'en devient que plus urgente, en vertu de cette probabilité.

Il y a là une doctrine traditionnelle en théologie et le concile du Vatican la prend à son compte. « Il faut attribuer à la divine révélation que les vérités sur les choses divines, qui ne sont point par elles-mêmes inaccessibles à la raison humaine, puissent aussi dans la condition présente du genre humain être connues de tous sans difficulté, avec une ferme certitude et à l'exclusion de toute erreur. Ce n'est pas pourtant que la révélation doive être déclarée absolument nécessaire [29]. » Dans le texte il ne s'agit pas d'une nécessité absolue, mais d'une nécessité morale et relative de la révélation, pour que les vérités sur Dieu, qui ne sont pas inaccessibles à la raison, soient connues de tous facilement, avec une ferme certitude et sans mélange d'erreurs, tellement nombreux sont les obstacles.

Le sens que doit avoir maintenant l'expression « philosophie de l'es-

29. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*, n° 1786. — Jean-Michel-Alfred Vacant, *Etudes Théologiques sur les Constitutions du Concile du Vatican*, t. I, pp. 343-350.

pérance » est ainsi bien déterminé. Reprendre ici le langage de Guyau et de Fouillée ne signifie pas que notre pensée coïncide avec la leur [30]. Parce que l'idéal est un risque, parce qu'il est incertain, c'est-à-dire ne peut être affirmé ou nié carrément, il vaut la peine pour Guyau de tenter un effort pour le réaliser, ne serait-ce qu'en partie. Bien que notre univers soit une épave à la dérive, la tâche est d'en reprendre en main la conduite, pour lui créer un but, car il n'est extrême en bien ni en mal; mais il est plutôt indifférent aux directions possibles de notre volonté. Si Fouillée reconnaît à l'idéal quelque condition réelle de possibilité, il s'estime incapable de le déterminer scientifiquement, ni d'en prouver rigoureusement la réalité. Dans cette indécision et cette incertitude, il discerne la source du désintéressement en même temps que de l'espoir. Il passe ainsi entre les philosophies du désespoir et celles du contentement absolu.

Pour nous, notre connaissance de l'idéal ne s'accompagne pas de telles hésitations. Nous le savons réellement possible et notre marche vers lui se fonde sur la certitude, non sur l'ignorance. Nous savons que Dieu est l'idéal réel et le réel idéal et nous connaissons le but de l'univers et de l'homme. Nous espérons parce que nous savons. Mais pour solide que soit notre conviction, elle ne s'appuie pas sur une connaissance parfaite et doit se contenter de l'analogie; les raisonnements, qui la justifient, ont plus de nécessité que de clarté. Nous ne savons pas encore aussi bien ni autant qu'il est souhaitable et l'idéal n'est pas de ce monde.

Il est un point cependant, où nous pouvons souscrire à la formule de Fouillée : *nous ignorons et nous espérons.* C'est l'intervention éventuelle de Dieu dans l'histoire. Théoriquement elle reste incertaine et pas impossible; de telle sorte que, antérieurement à l'examen des données de fait, nous ne pouvons nous en assurer par aucun argument péremptoire. De ce contraste du possible et de l'incertain peut jaillir une espérance, pour autant que notre esprit a quelque idée de l'amour de Dieu. Mais découvrir à cette espérance une telle origine est évidemment la distinguer de l'espérance théologique, qui possède la certitude, parce qu'elle possède les promesses du secours divin. Elle n'en est qu'une lointaine pierre d'attente. Elle suffit toutefois pour que nous ne soyons pas dans l'abandon ni dans la déréliction.

André Marc, S. J.,
Professeur à l'Institut Catholique de Paris.

30. M. Guyau, *Esquisse d'une Morale sans Obligation ni Sanction.* — Alfred Fouillée, *Critique des Systèmes de Morale Contemporains,* 1883, p. XV.

Au-dessus d'une querelle.
Deux documents ecclésiastiques en matière d'art religieux

La *Nouvelle Revue Théologique* de juin a donné un article : *Renaissance de l'art religieux, Rouault, Assy, Vence.* Traitant avec sérénité de choses délicates, l'auteur y révélait discrètement ses sympathies d'artiste pour l'église savoyarde et la chapelle dominicaine de Provence.

Tous n'ont pas fait comme lui. Avant même que ces sanctuaires fussent achevés, de nombreuses publications les ont fait connaître en Europe, en Amérique. Des revues de grande circulation et de luxueuse illustration comme *Life,* 17 juillet 1950, comme *France-Illustration,* Noël, 1950 et 1951, les ont reproduits en couleurs. Des artistes, des touristes, des curieux sont allés les voir. Dans *France-Illustration* de Noël 1950, M. George Adam compare l'église d'Assy « Miracle d'art sacré moderne » au chef-d'œuvre de l'art roman lombard qu'est Saint-Zénon de Vérone.

Aux admirations exagérées des uns, d'autres ont opposé des « raisons » esthétiques, des considérations de haute philosophie, la moquerie, l'indignation, malmenant parfois dans leurs écrits la personne des artistes et des critiques qui ne pensent pas comme eux.

Depuis avril 1951 surtout, la querelle s'envenima : Son Exc. Mgr l'évêque d'Annecy venait de faire enlever de l'autel d'Assy le crucifix du sculpteur Germaine Richier.

M. Bernard Dorival, conservateur du Musée national d'art moderne à Paris, professeur à l'Ecole du Louvre, qui avait donné sur la petite église de Haute-Savoie quelques pages de critique mesurée et objective [1], s'en prit à l'évêque sur un ton d'ironie dans la *Table Ronde* de juin 1951. Dans la livraison de juillet, le philosophe Gabriel Marcel riposta par une note agressive. De si hauts esprits ayant perdu la sérénité, rien d'étonnant que d'autres soient allés très loin dans la passion partisane. A titre d'échantillon, reproduisons un bout de pamphlet répandu contre le R. P. Régamey, O.P., à l'occasion d'une conférence qu'il fit à Angers : « Cet art (récemment introduit à Assy et Vence) depuis trente ans fait la fortune d'un fructueux commerce international qui sait exploiter habilement le snobisme et la crédulité publique. Grâce à ce commerce bien organisé, le R. P. dis-

1. *Médecine de France,* XVIII, 1950, p. 29.

pose de puissants appuis : grands journaux, revues, expositions dans le monde entier se prêtent un mutuel appui pour lancer les derniers « chefs-d'œuvre » d'imaginations détraquées... Dans cinquante ans, qui se souviendra du R. P. Régamey, du R. P. Couturier, de toutes leurs admirations béates, naïves et fructueuses devant d'affreuses productions, tantôt baroques, tantôt burlesques, tantôt monstrueuses, tantôt sataniques [2] ? »

On n'en est pas venu, que je sache, aux derniers excès, comme en Belgique, à l'église des Carmes de Luythagen-Vieux-Dieu vers les années 1920. Des chrétiens (!) scandalisés s'en furent jeter des immondices devant le Chemin de croix d'Albert Servaes [3]. L'œuvre fut retirée de l'église peu après, suite à une condamnation du Saint-Office (30 mars 1921).

Dans la présente querelle, les autorités ecclésiastiques devaient intervenir. Le 30 juin 1952, la S. Congrégation du Saint-Office a publié une *Instruction aux Ordinaires des lieux sur « l'art sacré* [4] ». Dès le 28 avril précédent, en France, la *Commission épiscopale de Pastorale et de Liturgie,* présidée par Son Exc. Mgr Martin, archevêque de Rouen, consultée sur ce qu'on appelle communément la « querelle de l'Art Sacré », avait rédigé une note où elle jugeait bon de préciser quelques principes directeurs qui semblent essentiels en la matière. Ce texte, que l'on trouvera reproduit à la fin de cet article [5], fut approuvé par l'*Assemblée des Cardinaux et Archevêques de France.*

Les deux documents rappellent la doctrine et la discipline traditionnelles en ces matières et précisent — le second surtout — les conditions bien définies auxquelles l'art moderne pourra, comme le dit l'encyclique *Mediator Dei,* « joindre sa voix à l'admirable concert de gloire que les génies des siècles passés ont chanté à la foi catholique [6] ».

Nous donnons une brève analyse des documents. Nous écartons quelques préjugés qui ont embrouillé la claire vision des choses, nous esquissons en quoi, à notre sens, les œuvres qui ont occasionné la

---

2. Le R. P. Régamey et le R. P. Couturier, O.P., ce dernier, élève de Georges Desvallières, écrivain, peintre, peintre-verrier et fresquiste de renom, mènent dans la revue qu'ils dirigent, *L'Art Sacré,* un combat, parfois vif, pour que l'art vivant trouve sa place dans l'Eglise vivante. *L'Art Sacré* de mai-juin 1952 raconte les principaux épisodes de la querelle. Avec divers numéros de l'hebdomadaire parisien *Arts,* cette livraison est la source du présent paragraphe.

3. G. Chabot, dans *Histoire de la peinture et de la sculpture en Belgique, 1830-1930* (en collaboration), Bruxelles, 1930, p. 152.

4. *A.A.S.,* XXXXIX, 1952, p. 542-546. La traduction française intégrale de ce document a été publiée par la *N.R.Th.,* dans le numéro de septembre-octobre de cette année, p. 863-866.

5. Nous reproduisons plus loin ce texte en l'empruntant à *La Croix* qui l'a publié dans son numéro du 18-19 mai 1952, p. 5, sous le titre : *De quelques principes directeurs en matière d'Art Sacré.*

6. Nous renvoyons au texte de *Mediator Dei* reproduit dans la *Nouvelle Revue Théologique,* 1948, pp. 171-199 et 306-319. Cfr p. 316.

querelle, ont manqué aux principes et directives ecclésiastiques. Pour finir, nous indiquerons quelques courants dans la spiritualité contemporaine, dans l'évolution des goûts artistiques du public qui rendront assimilables par les fidèles ce qui est de réelle valeur dans les recherches de l'art dit « moderne » et qui permet d'augurer que l'espoir exprimé par S.S. Pie XII dans *Mediator Dei* ne soit pas un espoir vain.

*
* *

1. — L'Instruction de la S. Congrégation du Saint-Office.

A. Les principes.

La Suprême Congrégation fixe d'abord la fonction de l'art sacré : il est un des éléments de la beauté du sanctuaire, il doit aider la prière et faire comprendre mieux les vérités religieuses.

Après avoir rappelé la légitimité du culte des images, définie par le deuxième concile de Nicée (Denzinger, nos 302 à 304), et la gravité des fautes et des sanctions pour qui « inventerait quelque chose de répréhensible qui irait contre l'ordonnance ecclésiastique » (Denzinger, n° 304), elle recommande aux Evêques d'urger l'observance des lois par lesquelles le concile de Trente, XXVe session (Denzinger, nos 986 à 988), précise cette « ordonnance ecclésiastique » et les articles du *Codex Iuris Canonici* qui rassemblent et résument la législation en la matière.

Dans la mesure où les artistes observent ces lois, rien n'empêche que l'art nouveau soit « au service des édifices et des rites sacrés » (*Mediator Dei*). Par contre, il ne peut être question de subordonner la construction et la décoration de la maison de Dieu, maison de prière, aux conceptions individuelles des artistes.

B. Les applications.

a. *L'architecture.*

Les formes nouvelles de l'architecture ne sont pas exclues mais elles doivent être transposées du profane au religieux. Elles le pourront si l'emplacement du maître-autel est le plus en vue et le plus digne, car c'est le maître-autel qui, régulièrement [7], doit porter, en

7. Voir l'exception à la règle pour les cathédrales, les collégiales et les églises conventuelles (can. 1268, § 2), les églises où le Saint-Sacrement est toujours exposé (*S.R. Congr.*, 18-5-1878, ad III. *Décr. Auth.*, n° 3449). — Pour le rétable ancien, « turriculum », comme celui de Corneille Floris à Léau, l'exception

son milieu, le tabernacle inamovible où réside le Christ; si le regard et l'attention sont fixés sur ce tabernacle par une combinaison de lignes simples, excluant toute ornementation de mauvais goût, mais réalisée en belle matière et beau métier; si tout cet ensemble aide les fidèles à participer facilement à l'office divin.

b. *L'art figuratif* [8].

Il s'agit des images peintes ou sculptées. Elles ne peuvent suggérer quelque erreur dogmatique ou dangereuse pour les gens simples, ni manquer de décence et d'honnêteté (can. 1279, 3). Imprimées dans les livres et périodiques, elles doivent concorder avec les usages ecclésiastiques reçus (can. 1279, 2). Elles ne peuvent être nombreuses sur les autels ou sur les murs proches des chapelles, ni de peu de valeur, ni de forme stéréotypée, ni exposées sans ordre et sans goût. Pour être placées dans les sanctuaires — fussent-ils exempts — elles doivent être approuvées préalablement par l'Ordinaire du lieu, si elles sont insolites [9]. Contraires à la sainteté de la maison de Dieu, elles doivent être enlevées (can. 485 et 1178).

c. *Normes pratiques.*

Sans que le texte des *A.A.S.* les réunisse sous une rubrique spéciale, *l'Instruction* propose un ensemble de normes pratiques pour remédier aux abus :

1°) Les Ordinaires veilleront à faire former à l'art sacré les aspirants aux saints Ordres par une éducation artistique adaptée à l'esprit et à l'âge de chacun et cela par des maîtres qui respectent la tradition des anciens et qui obéissent aux prescriptions du Saint-Siège.

2°) Ils n'agrégeront à la *Commission diocésaine pour l'art sacré* que des hommes compétents dans l'art et adhérant fermement à la foi chrétienne, formés à la piété et dociles aux autorités ecclésiastiques.

---

se justifie par une coutume immémoriale. — Cfr Creusen-Vermeersch, *Epitome Iuris Canonici*, t. III, p. 593-594. Des initiatives récentes de suspendre le tabernacle comme jadis les « colombes eucharistiques » sont donc à condamner.

8. Le mot *figuratif* est bien dans le texte publié en français par *L'Osservatore Romano* du 20 juillet contrairement à ce que rapporte M. A. Saulnier d'une interview accordée par le R. P. Régamey (*Arts*, 7-13 août 1952). Le mot a pu émouvoir les artistes car il a une signification esthétique bien précise et ils s'affrontent actuellement en partisans de la peinture ou de la sculpture abstraite, non-figurative, et partisans de la figurative. Les documents ecclésiastiques n'ont pas l'intention de trancher ce genre de débats et, s'il eût été plus heureux d'écrire « art ornemental », le contexte montre clairement qu'il s'agit de tout ce qui n'est pas simple membrure d'architecture ou meuble.

9. On trouvera des exemples d'images insolites réprouvées dans Ferraris, *Prompta Bibliotheca*, Rome, 1787, vol. IV, 176, 1, et plus récemment, *A.A.S.*, XX, 1928, p. 103.

3°) Ils ne confieront l'exécution des œuvres sacrées qu'à des hommes remarquablement compétents et *capables* d'exprimer une foi et une piété sincères.

4°) Ils recourront à la *Commission métropolitaine* ou même à la *Commission romaine d'art sacré* pour suppléer au défaut de compétences dans les *Commissions diocésaines* ou dans les cas perplexes ou controversés.

2. — Les Principes directeurs de l'Episcopat français.

L'Instruction s'adresse aux Ordinaires des lieux et sauf les normes que nous venons de rapporter, elle n'ajoute rien aux prescriptions canoniques.

Les *Principes directeurs* s'adressent à tous ceux qu'intéresse le problème de l'adaptation des formes de l'art moderne aux nécessités du culte catholique : fidèles, clergé, critiques, artistes. Plus directement rédigées pour apaiser la querelle et parce que l'encyclique *Mediator Dei* confie aux évêques la tâche d'éclairer l'inspiration des artistes (*Princ. dir.*, § XI), elles sont plus concrètes.

Le paragraphe I est comme un écho de la parole de S.S. Pie XII : « oportet omnino eam nostrorum temporum artem liberum suum habere campum... » (*Mediator Dei*). Il est naturel dès lors que les artistes contemporains les plus en vue soient invités à travailler pour les sanctuaires et il est heureux qu'ils l'acceptent (§ II). Pour que ces artistes soient à la hauteur de leur tâche, les Evêques souhaitent qu'ils s'imprègnent d'esprit chrétien et s'inspirent de la Foi (§ III) ; que les déformations qu'ils impriment aux formes, ne choquent pas le peuple fidèle et n'apparaissent point aux profanes (aux non-artistes) comme indignes des personnes et des mystères représentés ou même injurieuses pour eux (§ IV) [10] ; que les thèmes et les formes soient intelligibles à l'ensemble des fidèles sans longues et savantes explications afin d'édifier et d'instruire de prime abord.

Les paragraphes VI, VII, VIII s'adressent aux écrivains, conférenciers, critiques d'art religieux : le critique chrétien a le droit d'exposer son jugement sur la qualité des œuvres. Il doit se laisser guider avant tout dans ce jugement par les prescriptions ecclésiastiques, faire un effort de charité accueillante pour comprendre ce qu'il ne goûte pas d'abord et éviter toute outrance dans l'expression [11].

---

10. Le document renvoie à *Mediator Dei* sans indication du passage. Il s'agit évidemment du passage : « Facere tamen non possumus quin... » (*N.R.Th.*, 1948, p. 317).

11. Le R. P. Régamey note avec belle franchise et loyauté (*L'Art Sacré*, mai-juin 1952, p. 30) : « Nous reconnaissons volontiers que nos expressions ont paru souvent trop absolues. Nous regrettons de n'avoir pas trouvé les mots qui auraient évité les blessures inutiles et depuis que la *Commission* nous a fait part de son impression, nous nous efforçons d'être aussi modérés que la matière le permet. »

Nous reviendrons plus loin sur la suggestion positive d'« entretiens iréniques » entre les intéressés.

Après ces exhortations *ad sentiendum cum ecclesia* en esprit de charité, la *Commission* réprouve, sur un ton modéré mais ferme, les productions d'une imagerie mièvre, « manquant de noblesse, trop souvent la honte de nos sanctuaires », puis elle donne deux précieux conseils pour la formation du jugement esthétique. Le premier : il faut un certain recul pour comprendre un art nouveau rompant plus ou moins avec d'anciennes *habitudes* (la Commission ne dit pas : d'anciennes *traditions*, c'est tout autre chose!). Le second : « une œuvre d'art ne peut être jugée que sur place, dans son cadre, dans sa lumière, surtout s'il s'agit d'une œuvre décorative ».

Marquons ce qui différencie ces deux documents d'autres documents récents ou pas très anciens en la matière. Ni l'*Instruction*, ni les *Principes directeurs* ne condamnent une œuvre ou un artiste déterminés. L'opportunité de l'admission, du rejet, du retrait d'une œuvre est laissée par le Saint-Office à l'appréciation des Ordinaires des lieux ; rien n'est innové à ce sujet depuis le concile de Trente [12]. Il n'en fut pas ainsi pour les dessins d'Albert Servaes qui illustrent la *Passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ* par Cyriel Verschaeve. Ils furent donnés par la *S. Congrégation* comme spécimens « *cuiusdam novae scholae pictoricae* [13] » à bannir des églises et motivèrent le retrait du Chemin de croix de Luythagen. Il n'en fut pas ainsi non plus pour les artistes dont les noms furent communiqués par le Saint-Office à S. Exc. Mgr Giovanni Costantini, président de la *Commission centrale pour l'art sacré en Italie*. Leurs œuvres avaient été exposées à Rome dans une galerie profane. L'autorité ecclésiastique craignait que les déformations qu'elles offraient ne viennent dans les oratoires offenser la piété des croyants [14].

---

12. M. Emile Mâle, dans *L'Art religieux après le Concile de Trente*, Paris, 1932, pp. 8, 9 et chapitre VI, *passim*, montre comment les évêques ont été souvent larges dans l'appréciation des cas particuliers et qu'ils ne suivirent pas notre Molanus de Louvain ni le P. Maselli, S. J., dans leurs interprétations sévères.

13. *A.A.S.*, XIII, 1921, p. 197. Voir le remarquable commentaire canonique et esthétique de J. Maréchal, S. J., dans la *N.R.Th.*, de juillet 1921. — L'auteur de l'article *Servaes (Albert)*, dans le *Dictionnaire des Peintres*, par Pierre Bautier, etc., Bruxelles, s.d., écrit : « Rome interdit l'exposition de l'œuvre de Servaes dans les lieux publics de dévotion. (Interdit levé en 1937) ». Il y a plus, la dévotion *privée* devant ces images est défendue ; on peut les garder à titre artistique. D'autre part, renseignement pris à source officielle, il est inexact que « l'interdit » ait été levé. Le peintre a dans la suite changé sa manière et des œuvres comme le Chemin de croix d'Orval, celui de Cordemoy, les illustrations pour *le Mémorial du Mariage* par Pierre Scheuer, S. J., Wavre, 1939, peuvent être gardées et honorées comme images pieuses.

14. Le *Monitum* du Saint-Office fut communiqué par S. Exc. Mgr Costantini aux évêques d'Italie dans une lettre du 25 février 1947, mais les noms des œuvres et des artistes visés n'y figurent pas. La lettre a été publiée par la *Documentation Catholique*, 1947, c. 1609-1612.

Que nous comparions nos documents au document majeur qu'est l'encyclique *Mediator Dei* sur la sainte liturgie, leur caractère paraîtra plus nettement disciplinaire et pratique. Il est nécessaire de les interpréter à la lumière du contenu doctrinal de l'encyclique qui contient aussi des prescriptions complémentaires.

*
* *

Tâchons maintenant de clarifier quelques questions embrouillées par les passions de la querelle.

1. *Peut-on faire appel pour l'ornementation du sanctuaire à des artistes non-chrétiens?*

En stricte interprétation, aucun des documents n'autorise à affirmer le contraire. Du reste, au début du christianisme, à défaut d'artistes chrétiens, ne recourait-on pas à des païens? Il y eut alors une assimilation de certaines formes, profanes jusque-là, pour l'expression de la foi chrétienne.

Il faut cependant remarquer que si l'Église exerce sur l'art religieux une « police » que plusieurs estiment abusive, ce n'est pas du tout parce qu'elle prétendrait dicter des canons artistiques mais parce que l'art religieux est nécessairement une forme d'enseignement. Enseignement extraordinairement subtil et d'une puissance éducative beaucoup plus pénétrante que l'exposé doctrinal le mieux charpenté. Si l'Église se doit de contrôler l'enseignement du catéchisme ou l'édition du livre de piété, ce n'est point par respect pour les règles du langage mais parce que le message, oral ou imprimé, véhicule un enseignement. Dans le domaine de l'art, musical ou pictural, il y a aussi tout un enseignement que l'on mettra difficilement en phrases, qui ne s'exprime par aucune affirmation ou négation, mais qui, à cause de cela même, atteint l'auditeur ou le spectateur, du premier coup, dans la zone psychique la moins protégée et la plus profonde. Dès que l'art veut se faire religieux, il doit accepter de passer sous un autre maître que celui de la simple esthétique, car il ne s'agit plus alors simplement de beauté, ni d'expériences personnelles, mais de message divin dont l'authenticité rigoureuse est essentielle.

Si donc des artistes non-chrétiens sont appelés à travailler à l'ornementation du sanctuaire, ils doivent se soumettre aux règles de l'art chrétien, « tenir compte des nécessités de la communauté des fidèles plus que de leurs aspirations individuelles » (*Mediator Dei*), être capables, dans la sincérité même de leur inspiration artistique, de recevoir les lumières et les inspirations que le Souverain Pontife demande aux Évêques de leur faire donner. En conséquence, il nous paraît qu'un

athée militant, un incroyant totalement étranger au sentiment religieux ne sauraient réussir à exprimer correctement dans leur œuvre un message qu'ils reconnaîtraient et affirmeraient être pour eux strictement inintelligible.

Il faut noter toutefois qu'aucune formule de l'*Instruction* ou des *Principes directeurs* n'exige que les artistes eux-mêmes adhèrent pleinement à la foi et à la vie chrétiennes. Ces documents l'exigent évidemment et à bon droit des membres des commissions diocésaines. Lorsque le *Principe directeur* III pose la question : « Quelle œuvre d'art pourrait prétendre à la perfection du genre sans l'inspiration de la foi? », il n'est pas dit que cette inspiration doive venir directement d'une foi éclairant pleinement l'âme de l'artiste. C'est un dogme qu'avant la pleine lumière, bien des grâces, même surnaturelles, préparent l'âme à cette épiphanie. Ces grâces peuvent lui être communiquées par la méditation du mystère ou du texte proposé à l'interprétation artistique [15]. Et qui dira que la *gratia gratis data* de son talent ou de son génie n'est pas pour l'artiste le point de départ d'où il s'élèvera à la pleine lumière? Faut-il même toujours prendre pour privation du divin dans une âme certaines professions d'athéisme? Un théologien de grande valeur, enlevé trop tôt aux sciences sacrées, posait ici même la question et répondait par la négative. Ces « athées », incapables de nommer Dieu, pourront l'exprimer implicitement dans leur vie et, s'ils sont artistes, par la sincérité et la haute dignité de leur art [16].

L'idéal reste que les artistes aussi soient chrétiens de profession et de vie, mais puisqu'il s'agit de contribuer « grandement à la beauté de la maison de Dieu » (*Mediator Dei*), on comprendra qu'il soit préférable, *sous les conditions indiquées*, de confier la tâche à des non-catholiques, voire parfois à des non-chrétiens qui sont artistes plutôt qu'à des catholiques qui ne le sont pas.

---

15. On sait que Jean Lurçat, non-croyant, rénovateur de l'art de la tapisserie par des formes simples, des couleurs sobres, a su faire pour le chœur d'Assy une œuvre de grandeur par l'interprétation artistique du texte de l'*Apocalypse*, XII, 1 à 9.

16. Paul Claeys-Boúúaert, S. J., dans son article : *Tous les athées sont-ils coupables?*, dans la *N.R.Th.*, 1921, p. 169-185. — Que l'on médite ce que Matisse, malade, empêché d'assister à la consécration de sa chapelle de Vence, écrivait à Son Excellence Monseigneur Remond : « Je compte, Excellence, sur votre longue expérience des hommes et votre haute sagesse pour juger un effort qui est le résultat d'une vie consacrée à la recherche de la vérité ». Et ceci encore : « J'ai commencé par le profane et voici qu'au soir de ma vie, tout naturellement, je termine par le divin. Au cours de ma carrière, j'ai bataillé, je me suis heurté contre des forces qui semblaient vouloir m'arrêter. Un jour, je me suis trouvé devant l'issue tant désirée. Ce n'est pas moi qui l'ai découverte, qui ai réalisé mon état d'âme, il me semble qu'une idée, un idéal, se sont imposés à moi. »

2. *Le béton et la pierre artificielle sont-ils matériaux indignes de la maison de Dieu parmi les hommes?*

Quel document obligerait à les exclure de « ces matériaux d'aujourd'hui » dont il est question dans *Mediator Dei* : « les œuvres modernes les mieux harmonisées avec les matériaux servant aujourd'hui à les composer ne doivent pas être méprisées et rejetées en bloc, de parti pris »?

L'Église estime le béton et la pierre artificielle plus dignes que le bois ou le métal : si le *canon 1165, § 4,* permet de *bénir* une église en bois ou en métal, non de la *consacrer,* la *S. Congrégation des Rites* pose comme seule condition à la *consécration* d'une église en béton armé, que soient en pierre naturelle les membrures qui recevront les douze croix de la consécration et les montants de la porte principale (12 nov. 1909, *Décr. auth.,* 4240).

3. *Toute déformation est-elle condamnée?*

Les artistes classiques de Grèce, de Rome, de la Renaissance créaient leurs œuvres en optique humaine, idéalisant le réel en laissant aux plans, aux anatomies, aux volumes leurs rapports naturels. En peinture ils donnaient l'illusion de la troisième dimension par les perspectives linéaire et aérienne, le clair-obscur, transition subtile d'ombres et de lumière, de lumières avec elles-mêmes. L'art moderne néglige la troisième dimension, fait gauchir les plans, accentue ou émacie les contours, exagère les volumes, étend la couleur, souvent saturée, par larges à-plat, juxtapose les parties de l'œuvre en rythmes personnels et abstraits plutôt qu'il ne les organise dans une perspective naturelle. Bref il déforme. Le motif de cette déformation sera tantôt la recherche d'un ensemble décoratif, tantôt la traduction et la suggestion pour le spectateur de ce que l'artiste a senti en lui-même. Les deux motifs ont entre eux un lien intime.

Il n'y a pas dans les documents analysés une opposition de principe à la déformation. Sans elle, point d'art moderne, point de possibilité dès lors qu'« il prenne sa place dans le cortège historique des formes au service de la Foi » (*Mediator Dei*). Mais S.S. Pie XII fixe aussi les limites entre lesquelles doivent se contenir les formes pour rester religieuses : elles ne peuvent être simple imitation du réel — *ne ad nudam contendant rerum imitationem* — et par ailleurs, les déformations doivent se justifier dans l'ensemble de l'œuvre — « *rationibus illis acqualiter ac recte compositis* » — sinon elles ruineront la santé de l'art lui-même et seront « *sanae artis deformationes depravationesque* » (*Mediator Dei*).

Notons ici que les deux formes d'art qui, dans le passé, ont le plus pleinement exprimé l'idéal chrétien en Occident, le roman et le gothi-

que, sont, à leur belle époque, des arts de déformation : les formes humaines et autres quittent leurs rapports naturels pour se soumettre à plus grand qu'elles, le sens de l'édifice, et à Celui qu'il symbolise, le Christ [17].

*
* *

QUELQUES ŒUVRES.

1. ASSY. — *Le Crucifix de Germaine Richier.*

La petite église de Haute-Savoie a été construite par l'architecte Novarina sur plan « coutumier » : une grande nef accostée d'une petite nef du côté de l'Epître et du côté de l'Evangile. Les beaux matériaux du pays ont été traités en correspondances de formes et de couleurs avec le paysage et le ciel de montagne. La réussite de ce point de vue est incontestable, bien que d'autres églises sur le même plateau, par le même architecte, dans le même esprit, soient peut-être mieux venues. La décoration est l'œuvre de plusieurs artistes, fortes personnalités, très différents entre eux des points de vue religion et art. Les thèmes choisis sont de ceux qui peuvent émouvoir et encourager des malades, médecins, infirmiers, infirmières, villageois chaque jour en contact avec la souffrance car Assy est une station climatérique. Présenter le Christ souffrant, réaliser dans le vaisseau une atmosphère colorée, chaude, qui séparât l'âme de l'ambiance profane, qui transfigurât la souffrance, c'était le but des vitraux, des images sur le mur, de la tapisserie, des boiseries dans leur ensemble. Chez les paroissiens la première impression fut d'étonnement, puis ils se sont laissés pénétrer par le sens spécial de la lumière ainsi créée. Des touristes aussi en ont été pénétrés [18]. D'autres, ayant regardé les œuvres en détail comme des tableaux de chevalet, oubliant qu'une œuvre d'art « ne peut être jugée que dans son cadre, dans sa lumière » (*Principes directeurs*, § IX), ont été frappés surtout par le caractère étrange de « musée d'art moderne », incontestable, à l'intérieur de l'édifice.

Plus que tout, le crucifix de Germaine Richier étonnait et scandalisait. Coulé dans le bronze « comme une larme de gros cierge » avec

17. Cfr *Lumen Vitae*, vol. VI, 1951, n° 3, p. 498 et cette réflexion de H. Focillon : « l'accord d'une statue ou d'un relief (on pourrait ajouter : d'une fresque, d'une tapisserie, d'un vitrail, trois branches où l'art moderne excelle. *N. de l'A.*) et d'un édifice n'est pas naturel et spontané. C'est une question. Nous l'avons à peu près complètement oublié aujourd'hui. » (*L'Art des Sculpteurs romans*, Paris, 1931, p. 33).

18. Un aumônier de jeunesse luxembourgeoise (Grand-Duché) me rapporta récemment l'intense impression de recueillement sentie par ses jeunes gens entrés là après une excursion en montagne.

le visage détourné sur sa gauche, il présentait dès l'abord, intensément, l'aspect du Christ souffrant vu par le psalmiste : « Ego vermis et non homo » (*Ps.* XXI, 7). Le recul et une attention plus grande révèlent de la grandeur dans la construction. Je ne sais si la lumière, décantée par les vitraux autour de lui, ajoutait quelque chose de cette gloire à l'avance de la Résurrection, à tout le moins, de cette noblesse et de la sérénité qu'il faut pour un Crucifix d'autel. L'œuvre de Germaine Richier devint dans la querelle l'œuvre la plus attaquée. Le R. P. Régamey reconnaît que « les avis peuvent différer sur la convenance d'une œuvre aussi pathétique à sa fonction liturgique [19] ». Tranchant le débat, Son Exc. Mgr l'évêque d'Annecy fit éloigner le crucifix de l'église. Canoniquement la chose est jugée. Le jugement ne condamne ni tout Assy, ni moins encore tout l'art moderne dans ses possibilités religieuses.

2. VENCE. — *La chapelle de Notre-Dame du Rosaire et le Chemin de croix de Matisse.*

Commençons par un paradoxe : le plan de cette chapelle n'est pas « coutumier », il nous paraît néanmoins « traditionnel ». Pour l'établir, les architectes, Matisse, le peintre, aidé des conseils d'Aug. Perret et par le Fr. Rayssiguier, O.P., sont partis d'une donnée bien concrète : sur un terrain qui se présentait comme un trapèze et dégagé à l'Ouest et au Sud seulement, construire un vaisseau bien éclairé dans lequel l'autel serait mis en valeur. Vu la configuration du terrain, on ne pouvait placer cet autel dans un axe de grande nef régulière, il fut placé dans l'ouverture d'angle sud-est. L'espace s'élargit ainsi autour de l'autel pour les fonctions liturgiques et le met en relief devant les deux groupes de participants, celui des religieuses, celui des laïcs séparés dans les volumes sud et est de l'oratoire semi-public. Là où nous étions habitués à la symétrie, nous voyons réalisé dans l'asymétrie ce qu'exige le droit canon pour l'emplacement du maître-autel et que rappelle l'*Instruction du Saint-Office* (cfr *supra*, p. 945, B).

Ni le plan ni le terrain n'étant symétriques, la décoration ne l'est pas non plus et on ne pouvait s'attendre à ce qu'un Matisse consentît à peindre, pour la symétrie, de fausses fenêtres! Reste que le Chemin de croix appelle de sérieuses réserves. Dans l'iconographie d'abord, *ratione rei repraesentatae.* La dévotion au Chemin de croix exige que les fidèles et, quand l'exercice est fait en commun, le prêtre au moins, fassent *le chemin* de station en station [20]. Celles-ci doivent

19. *La querelle de l'art sacré*, dans la *Vie Intellectuelle*, novembre 1951, p. 29.
20. Cfr l'encyclopédie *Catholicisme*, Paris, 1949, art. *Chemin de la croix*, t. II, col. 1037-1038.

être marquées par des croix de bois bénites; la représentation de la scène est facultative.

L'artiste avait d'abord conçu une suite d'images séparées. Puis mûrissant le thème choisi, il groupe les quatorze stations numérotées sur un seul panneau de muraille face au prêtre offrant le saint sacrifice, à bonne distance. Eût-il ramené le sujet à une image ou des images de la Passion, et conçu quatorze croix de bois à distancer en file sur un des grands murs, tout eût été parfait de ce premier point de vue.

Avec les formes artistiques, *ratione modi repraesentandi,* nous abordons un terrain extrêmement délicat. Il faut pour y pénétrer l'esprit de finesse, avec cette autre chose qu'est le goût formé à d'autres esthétiques encore que la classique, et, ce qui est plus délicat, le sens des rapports et de l'apport d'une image à notre dévotion personnelle[21].

Dans ses tableaux, Matisse, qui fut dans sa jeunesse à l'avant-garde des peintres « Fauves », exaltait la couleur jusqu'à l'extrême audace des tons stridents. Les contours et les lignes étaient dématérialisés, ramenés à des graphismes empreints dans leurs rythmes par la sensibilité de l'artiste. A Vence le « fauvisme » s'est tempéré en un sens des couleurs d'une étonnante richesse. Elles trouvent leur harmonie dans le jaune, le vert, le bleu des vitraux. C'est en traits dématérialisés et sensibles que sur la paroi des motifs décoratifs et le Chemin de croix ont été figurés. Qui sait comprendre le dessin comprendra combien l'artiste fut ému par le mystère qu'il exprimait. Ces formes, noir sur blanc, paraîtront par ailleurs schématiques, sans beauté, comme on dit, formelle, insolites à coup sûr. Elles laisseront une impression de gêne. C'est que leur plénitude doit venir de la lumière décantée par les vitraux très grands, développés en hauteur. La lumière doit être la substance spirituelle colorée dans laquelle, images, décoration, stalles, autel, orfèvrerie, ornements liturgiques (tout cela conçu par Matisse lui-même) et jusqu'au noir et blanc du costume des religieuses, trouvent leur harmonie. Elle doit créer le volume intérieur de l'habitation des âmes avec Dieu, de la demeure de Dieu avec les hommes et suggérer quelque chose de sa gloire.

Ni Assy, ni Vence, sanctuaires pour communautés chrétiennes « spécialisées » — malades et religieuses — ne sont actuellement compris ni appréciés avec facilité par l'ensemble des fidèles (*Princ. dir.,* § V). Y a-t-il quelque espoir qu'ils puissent l'être avec un certain

21. A propos de la petite sainte Thérèse, M. J. Madaule a traité le problème posé par sa grande sainteté et la médiocrité de son goût artistique, qu'elle fît ses poésies ou qu'elle choisît ses images. Elle a vécu sa nuit obscure, qui ne lui a pas inspiré un poème génial comme à saint Jean de la Croix. (*Une Sainte parmi nous,* Coll. Présences, Paris, 1937, p. 177).

recul dans le temps (*ibid.*, § IX)? Que d'autres édifices religieux modernes puissent être construits par des artistes de haute valeur et compris par la plèbe priante de Dieu?

Quelques considérations nous suggéreront la réponse.

*
* *

Perspectives

Maintes fois depuis cent cinquante ans environ, l'art et l'art religieux spécialement ont cherché à se renouveler par un retour à des formes passées. Nous avons connu des écoles néo-classiques, néo-byzantines, néo-romanes, néo-gothiques, autant d'*académismes*, c'est-à-dire des formes d'art devenues formules, empreintes jadis chez qui les inventa d'un sentiment sincère qui résumait les aspirations d'une époque. Ces formes sont étrangères (les romanes moins que les autres) à notre sentiment collectif. Périmées dans les matériaux anciens, elles le sont plus encore dans les matériaux récents.

Nous connaissons pire que cela : la reproduction sans fin, en matériaux sans valeur, de formes de jadis ou d'aujourd'hui qui n'ont jamais ému âme d'artiste. Parfois, ces non-valeurs ont remplacé dans nos églises d'authentiques chefs-d'œuvre.

L'*Instruction* (cfr *supra*, p. 946) et les *Principes directeurs* (§ X) sont sévères pour elles. Ce sont elles qui ont, si l'on peut dire, formé le goût du public. Rien d'étonnant que le public soit incapable de comprendre de réelles valeurs d'art religieux. Pour les réelles valeurs profanes de l'art moderne, le fossé qui séparait celui-ci du public commence à se combler.

Les musées, les expositions [22], l'élargissement de la culture intellectuelle aux civilisations exotiques, même primitives, suite aux contacts et aux voyages, une connaissance approfondie du moyen âge sensibilisent nos esprits occidentaux à des formes d'art que rebutait une formation exclusivement classique [23]. Nos artistes dans leur volonté de rompre avec le « classique » tel que le présentent les divers académismes, ont depuis quatre-vingts ans renouvelé successivement tous les éléments de la création artistique : la lumière, les contours, les volumes, les plans, la composition. Longtemps, le sujet leur est resté indifférent. La nature morte, le paysage, même le portrait, suffi-

22. En Belgique, les expositions de l'œuvre de Van Gogh reçurent, en 1947, 72.700 visiteurs.

23. N'oublions pas la grande tradition de l'Eglise qui assimile tout ce qui est assimilable dans les valeurs humaines, cfr P. Charles, S. J., *L'Esprit catholique*, dans *N.R.Th.*, 1947, p. 225-244.

saient à leurs expériences. Tout ayant été analysé de l'œuvre d'art par les maîtres des dernières générations, ceux d'à présent sentent vivement ce qu'énonçait naguère M. René Huyghe, connaisseur très sympathique aux formes nouvelles : « Nous sommes au bout de l'art moderne car chacune de ses écoles a épuisé sa réussite et sa définition partielles [24] ».

Pour faire vivre l'art contemporain, il s'agit donc de recomposer l'œuvre d'art avec ses éléments renouvelés. La fresque, la sculpture, le vitrail, la tapisserie cherchent le mur, cherchent l'architecture, ses membrures et ses baies pour s'y harmoniser dans la lumière. Et quelle architecture offre de plus hautes possibilités spirituelles que la religieuse? Les artistes le savent. Si les évêques (*Princ. dir.*, § II) se réjouissent qu'ils acceptent volontiers de travailler pour le sanctuaire, les grands artistes en éprouvent le besoin. Œuvrant pour la communauté chrétienne, ils abandonneront peu à peu l'individualisme de leurs conceptions et seront amenés à sentir avec la « communauté » chrétienne. Par ailleurs, celle-ci s'affirme dans les formes de dévotion. De multiples indices dans l'évolution de la spiritualité contemporaine montrent que la prière liturgique devient de plus en plus l'élément où se coule et s'insère la dévotion personnelle. L'encyclique *Mediator Dei* a fixé les fondements dogmatiques, donné les directives disciplinaires qui stimuleront davantage cette dévotion renouvelée de la plus authentique et essentielle tradition, établi les connexions entre la liturgie et les beaux-arts.

« *Est certe quiddam proprium vitae religiosae et curae pastoralis nostri temporis, ut, omissis accidentalibus, homines christiani ad essentialia, ut aiunt, suae fidei reducantur; ad formam quamdam vitae quae veritatibus centralibus nostrae religionis innitatur et viribus et realitatibus supernaturalibus, ut verbo divino, gratia, sacramentis, praesertim S. Missae Sacrificio alatur et perficiatur* ». C'est ce que constatait, il y a peu, la Direction de l'Apostolat de la Prière [25].

Abandon de l'individualisme artistique d'une part, dévotion liturgique communautaire d'autre part, l'un et l'autre se rencontrant, les conditions sont réalisées qui permettront à l'art moderne d'être agréé pour le service de Dieu. L'action catholique, distincte et au-dessus du bien que fait le chrétien à lui seul, s'organise en maints endroits pour les artistes aussi.

Les « entretiens iréniques » dont parlent les évêques de France (§ VIII) pourront être facilités par des contacts réguliers entre clergé, artistes et fidèles. Approfondissant leurs tendances, ils se sentiront mêmement orientés.

Si ni Vence, ni Assy, etc. ne sont « les » chefs-d'œuvre de l'art

24. *Arts*, 7 décembre 1951, p. 1.
25. *Apostolatus orationis et cura pastoralis*, Rome, 1952, p. 3.

qui se fait, ils sont des germes, ils offrent de précieuses indications de ce qu'il ne faut pas faire mais aussi de ce qu'il faut faire et fondent de grands espoirs [26].

D'étranges et parfois troublantes lueurs ne s'agitent-elles pas dans nos tubes au néon avant que s'y pose la lumière?

Namur. Jos. STREIGNART, S. J.
Professeur aux Facultés universitaires N.D. de la Paix.

Commission Episcopale de Pastorale et de Liturgie

DE QUELQUES PRINCIPES DIRECTEURS EN MATIÈRE D'ART SACRÉ

Consultée sur ce qu'on appelle communément aujourd'hui la « querelle de l'Art Sacré », la *Commission épiscopale de Pastorale et de Liturgie* croit utile de préciser quelques principes directeurs qui semblent essentiels en la matière :

I. Comme tout autre art et peut-être plus que tout autre, la Commission reconnaît que l'Art Sacré est « vivant » et qu'il doit correspondre à l'esprit de son époque, ainsi qu'à ses techniques et à ses matériaux.

II. Elle ne peut que se réjouir de ce que des artistes contemporains parmi les plus fameux soient invités à travailler pour nos sanctuaires et l'acceptent volontiers.

III. Elle souhaite que ceux-ci sachent s'imprégner d'esprit chrétien — autrement ils seront impropres à leur tâche. Quelle œuvre d'art sacré pourrait prétendre à la perfection du genre sans l'inspiration de la foi?

IV. Ils doivent aussi être convaincus que lorsqu'il s'agit de personnes saintes ou de sujets religieux, on n'a pas le droit, dans l'exécution, de présenter des déformations qui risqueraient de choquer le peuple fidèle et d'apparaître aux profanes comme indignes des personnes ou des mystères représentés ou même injurieuses pour eux.

Qu'on se reporte sur ce point à la déclaration formelle faite par le Souverain Pontife en novembre 1947, dans l'encyclique « Mediator Dei ».

V. De plus, les artistes, lorsqu'ils travaillent dans les sanctuaires, doivent se rappeler qu'ils n'œuvrent pas dans un cénacle fermé. En conséquence, leurs œuvres doivent pouvoir être comprises par l'ensemble des fidèles, sans qu'il

---

26. Le chapitre IV d'Henri Focillon, dans *L'Art des Sculpteurs romans*, Paris, 1931, p. 61, serait à méditer. Comparant une œuvre parfaite d'artiste classique de la Méditerranée, la Chaire de Maximien à Ravenne (VI[e] siècle) et un linteau d'artisan roman (1021) à Saint-Génis-des-Fontaines, le grand historien de l'art conclut : « L'artiste de la chaire et l'artisan du linteau appartiennent à la même famille, et c'est l'œuvre de l'artisan qui annonce l'avenir ». Comparées à la Sainte-Chapelle ou à la Capella dei Pazzi, Assy ou Vence, œuvres non d'artisans mais d'artistes authentiques, les premières, malgré leur perfection, ne sont-elles pas le passé, les autres, malgré leurs imperfections, n'annoncent-elles pas l'avenir?

soit nécessaire qu'on leur donne de longues et savantes explications; ainsi la décoration pourra aisément contribuer à édifier et à instruire de prime abord, comme il se doit, ceux qui fréquentent le lieu saint. Saint Thomas définit le beau : « Quod visum placet ».

VI. Enfin, s'il est permis à un critique chrétien de s'exprimer librement sur la qualité des œuvres qu'il a le droit et le devoir de juger, il devra le faire en respectant les directives de la hiérarchie, les personnes des artistes et des critiques qui pourraient différer d'avis... « De gustibus et coloribus non est disputandum » dit le vieil adage.

VII. D'autre part, le critique d'art sacré doit, comme tout autre, pouvoir lui-même compter sur un vrai effort de compréhension de la part de ceux que sa critique pourra atteindre.

VIII. Aussi bien, en matière aussi complexe et délicate que l'art sacré, les critiques chrétiens, à quelque tendance qu'ils appartiennent, doivent être toujours des plus compréhensifs et des plus nuancés, éviter les jugements absolus, désobligeants, massifs et sans appel et tâcher en des entretiens iréniques avec les autres critiques, les artistes et les personnalités qui utilisent leurs services, de mettre au point inspirations et expressions.

IX. Enfin, il faut toujours tenir compte qu'un art nouveau, rompant plus ou moins avec d'anciennes habitudes ne pourra, en général, être vraiment compris et apprécié qu'avec un certain recul; et qu'une œuvre d'art ne peut être vraiment jugée que sur place, dans son cadre, dans sa lumière, surtout s'il s'agit d'une œuvre décorative.

X. Bien entendu, la Commission reconnaît volontiers que toute une production de mièvrerie, manquant de vie, de noblesse, doit être de plus en plus écartée de nos sanctuaires dont elle est trop souvent la honte.

XI. En s'exprimant ainsi, la Commission croit entrer dans les vues du Souverain Pontife, recommandant aux Evêques d'« éclairer » l'inspiration des artistes (auxquels sera confié le soin de restaurer et de reconstruire tant d'églises atteintes ou détruites par les violences de la guerre) et de les diriger « dans l'esprit et la ligne des directives pontificales » :

« Puissent-ils et veuillent-ils, s'inspirant de la religion, trouver le style le plus capable de s'adapter aux exigences du culte; il adviendra de la sorte fort heureusement que les arts humains, semblant venir du ciel, resplendiront de manière sereine et contribueront extrêmement au progrès de l'humaine civilisation en même temps qu'à l'honneur de Dieu et à la sanctification des âmes, puisqu'en toute vérité les beaux-arts s'harmonisent avec la religion dès lors qu'ils se comportent « en très nobles serviteurs du culte divin » (*Mediator Dei*, 20 novembre 1947).

Cinéma et Action Catholique

Réflexions en vue d'une action concertée

Nous voudrions envisager ici quelques aspects du problème du cinéma au point de vue pastoral. Nous espérons ainsi mieux préparer nos confrères à recevoir pour leurs ouailles le prochain mandement de nos Evêques, le 14 décembre prochain, à l'occasion de la journée générale du cinéma en Belgique, qui entraînera, nous n'en doutons pas, une adhésion massive des catholiques à la « Ligue catholique du Film » et aux « Amis du Film ». Ce sera là le point de départ pour une action plus profonde, plus durable et plus étendue. Ces quelques pages voudraient aider nos confrères à prendre conscience de l'urgence de la tâche, qui s'offre à l'Action catholique en ce domaine.

Les problèmes que pose le cinéma au point de vue pastoral sont nombreux. Comment recruter des *collaborateurs* pour cette action? Dans quel esprit devons-nous exploiter une *salle familiale* pour nos paroissiens, pour des élèves et leurs parents qui y seraient assidus? Dans quelle mesure les chrétiens peuvent-ils user de leur liberté, surtout dans les villes, pour *choisir des films* en diverses salles? Comment remplir notre devoir pastoral de les *informer*, de *les rendre dociles aux cotes morales*, de les rendre conscients de leur responsabilité et de les décider à *une action concertée* dans tout le pays?

Il nous paraît nécessaire d'examiner auparavant trois aspects principaux qui caractérisent, depuis quelques années, l'attitude des chrétiens vis-à-vis du cinéma :

1° On passe lentement, avec toutes les nuances à prévoir, du stade négatif au stade positif.

2° On mêle, de plus en plus intimement, le point de vue culturel et artistique au point de vue moral.

3° On prend conscience de la nécessité de l'éducation cinématographique à tous les échelons.

I. Action négative ou positive?

Le problème moral du cinéma est voisin de ceux qu'a soulevés le développement des puissances d'opinion et de la divulgation de la pensée des hommes : la fréquentation du théâtre, la lecture favorisée par l'imprimerie, le journal, la radio, le cinéma et la télévision. Telles sont les principales étapes.

Il est très loin le temps où on allait en Bourdaloue ou à la mission de la paroisse pour s'instruire, s'édifier, et même se distraire. Un problème s'est rapidement posé, angoissant, de défendre les chrétiens devant les spectacles, devant le théâtre, la danse, la lecture, etc. Préservons nos ouailles! Préservons nos enfants! Ce souci a toujours répondu à un réel devoir. Mais de tout temps, il a été utile, non seulement de préserver les adolescents de toute vue scandaleuse, de tout contact avec le mal, par une éducation bien gardée — nous allions dire bien cloisonnée — mais en même temps de les fortifier de telle manière qu'ils puissent, comme il se doit, affronter la place publique, exercer leur profession, aborder un milieu de travail, tout en se gardant, par eux-mêmes, du mal qu'on leur aura appris à éviter. L'Église a toujours, très utilement, condamné et réprimé tout ce qui menace la foi et les mœurs. Elle n'a pas, pour autant, négligé de demander aux chrétiens de s'armer pour entrer dans l'arène. Non contente d'administrer le baptême, elle rend fort par la Confirmation et l'usage vécu de l'Eucharistie et de la Pénitence.

La tentation a cependant toujours été grande de ne voir dans la sollicitude de l'Église que les prescriptions et défenses positives, nécessaires par ailleurs. Les croyants, devant une défense, se réfugient facilement derrière une permission et se dispensent d'envisager le problème moral, qui est toujours en définitive un problème personnel de la conscience de chacun. La porte à l'hypocrisie est toujours entrebâillée!

Il faut cependant reconnaître que, devant le danger immense que représentait le cinéma, les chrétiens, malgré les enseignements des papes, se sont cantonnés dans un moralisme négatif, voire dans une attitude d'absence, de bouderie ou d'hostilité ouverte et générale. C'était risquer, par crainte du mal et par habitude de le dénoncer, de laisser entendre que des créatures sont mauvaises en elles-mêmes. Le cinéma? Invention du diable! On pouvait en dire autant de la langue de l'homme, de la danse, de l'argent, etc. C'est, au fond, un manichéisme larvé. Lorsque l'Église trace ses croix d'huile sur les sens de l'homme à l'Extrême-Onction, elle demande la douce miséricorde de Dieu, pour pardonner le mal que nous avons fait par l'ouïe, la langue, les mains et les pieds... Elle ne déclare pas que l'usage des sens de l'homme était en lui-même mauvais.

Les papes et les évêques, en parlant du cinéma, ont d'ailleurs toujours eu soin de dégager l'aspect positif de cet art. Pie XI, en 1936, dans la première charte du cinéma (encyclique *Vigilanti Cura*), a dénoncé les abus et les dangers du 7e art avec vigueur, mais tout en mettant en garde vis-à-vis de « la séduction de l'image mouvante, de la facilité d'accès au spectacle », du rôle passif où le spectateur a beaucoup de peine à réagir et à se former un jugement, il n'en a pas moins salué la très salutaire influence que le cinéma peut exercer.

C'est que « le cinéma ne se borne pas à créer, il tend au contraire à stimuler les âmes et à les pousser vers les cîmes. Il est à même d'imposer les règles de vie les plus utiles. A qui le veut, il offre le moyen de faire connaître les gloires de sa propre patrie, comme d'ailleurs celle des autres peuples. Il détient le secret de proposer la vérité sous un jour agréable et attrayant. Il est capable de favoriser, sinon de susciter, la préoccupation réciproque d'une meilleure connaissance et d'une plus cordiale sympathie entre les nations et les races et entre les diverses classes de la société. Il peut soutenir la cause de la justice, entraîner à la vertu, enfin, collaborer à la réalisation d'un nouveau et meilleur statut de l'humanité. »

Cette année encore, Mgr Feltin [1], archevêque de Paris, a souligné la grandeur du cinéma. Il a rappelé aux producteurs et aux artistes qu'ils « travaillent sur de la beauté ». « Le temps n'est plus, dit-il, où on confondait le cinéma avec quelque grossière attraction foraine. ...A tous les professionnels du cinéma je déclare : vous travaillez sur de la beauté,... vous avez entre les mains le moyen, sans doute le plus prestigieux, de diffuser ses idées et ses goûts à travers le monde. » Et la définition qu'il donne des « beaux films » suffirait à réfuter le parti pris de ceux qui voudraient limiter les films d'esprit chrétien à des films à l'eau de rose dans le ton de Saint-Sulpice. Pour Mgr Feltin, un beau film est caractérisé par « une certaine audace virile dans le choix, un sens moral profond dans la manière de raconter une histoire en images, une honnêteté transparente dans l'interprétation d'un personnage... » Que nous voilà loin de la glorification des sujets anodins, du moralisme extérieur et négatif, du mépris à l'égard de la valeur artistique des films ! Le cardinal Suhard disait d'ailleurs, dans une lettre qui date de deux ans et qui a été publiée par la *Revue Internationale du Cinéma* [2] : « Quand on parle de la position de l'Eglise à l'égard du cinéma, beaucoup de gens évoquent spontanément une attitude de méfiance et de retrait à l'égard de cet art nouveau. Il est vrai que la situation du cinéma, depuis trente ans, a nécessité des mesures préventives contre l'avilissement de l'homme par une certaine production. Mais il serait entièrement faux de s'imaginer que ces mesures constituent, aux yeux des catholiques, une solution suffisante et valable au problème posé par le cinéma à la conscience chrétienne. » Lui aussi soulignait le rôle positif des chrétiens devant le 7e art : « Il faut que, de plus en plus, les chrétiens s'habituent à juger les films à leur propre valeur, et qu'ils apportent, par leur concours massif, l'appui moral et économique nécessaire aux productions de qualité ». « En définitive », écrivait encore Mgr Feltin, « le public a les films qu'il mérite. S'il n'y avait pas de public pour les films mal-

1. En janvier 1952.
2. Quatre numéros par an. 175 frs au C.C.P. : C.C.A.C., 75.63.72, Bruxelles.

sains, les professionnels les moins scrupuleux n'en produiraient jamais. La réciproque s'est d'ailleurs trouvée vraie : comme les braves gens n'allaient pas au cinéma par dégoût de ses excès, il ne s'est plus trouvé de producteur et de réalisateur pour les films de haute moralité, jusqu'au jour où des salles familiales s'ouvrirent ».

Qu'est-il arrivé ? En boudant exagérément au cinéma à cause de ses excès, on en est venu à pousser les producteurs, et les distributeurs et exploitants de salle à programmer pour ceux qui ne sont pas chrétiens. La tentation était irrésistible pour eux, d'autant plus que cette opération était encore plus intéressante et lucrative, et flattait la demande d'un public facilement enclin à voir des films qui répondent aux instincts moins nobles de l'homme. Ajoutons, d'autre part, que le cinéma devenant toujours plus fort, les chrétiens se sont lassés des interdictions exagérées, ont méconnu tout discernement et ont fréquenté les salles obscures, tombant dans une exagération préjudiciable.

La réaction est heureusement venue. Ne prenons exemple que de la Ligue Catholique du Film en Belgique [3]. Son bulletin trimestriel « Les Amis du Film », tout en rappelant les normes morales, fait une large place aux problèmes positifs, tente une collaboration loyale avec la distribution et renseigne le public sur sa marche dans notre pays, prône la collaboration des salles, etc.

Mais les difficultés restent grandes dans l'application. Comme nous le verrons, il n'est pas toujours facile de calculer l'opportunité de l'ouverture d'une salle. Il est parfois désastreux de pousser au cinéma pour amortir des appareils, des fauteuils ou un local. Il est arrivé qu'un public qui n'avait pas l'habitude du cinéma et préférait des jeux de plein air, la lecture ou la dramatique trimestrielle, se sont cru obligés, sur l'invitation du curé, à remplir la salle chaque dimanche. Ces cas sont rares, mais il faut en tenir compte. Tout est affaire ici de doigté et d'examen des circonstances précises. On peut toutefois affirmer qu'un prêtre qui se flatte que son public ne va jamais au cinéma, juge d'après l'assistance qu'il a aux vêpres, ou même à la messe. Quand le bateau fait eau, il faut mettre la ceinture de sauvetage, à tout le monde, même si l'on est sûr que la brèche va être calfatée. Aussi est-il nécessaire que l'on renseigne tout public sur les problèmes du cinéma, sans oublier les religieuses, les prêtres et les enfants de Marie. On ne peut pas abonner tout le monde à la *Revue Internationale du Cinéma,* si précieuse cependant pour les prêtres,

3. L'adhésion à la Ligue Catholique du Film ainsi que l'abonnement à son bulletin, se fait, en Belgique, par province. Brabant et isolés : C.C.P. 401.37, L.C.Film, 10, rue de l'Orme, Bruxelles. Liège : C.C.P. 38.31.72, L.C.Film, 38, place Xavier Neujean, Liège. Namur et Luxembourg : C.C.P. 39.43.18, L.C.Film, 35, avenue Cardinal Mercier, Namur. Hainaut : C.C.P. 37.87.20, L.C.Film, 100, boulevard des Combattants, Tournai. Charleroi : C.C.P. 74.37.32, L.C.Film, Charleroi. Abonnement au bulletin : 10 frs ; membre effectif : 20 frs ; membre de soutien : 50 frs ; membre d'honneur : 100 frs et plus.

les éducateurs, et les gens férus de cinéma. On peut au moins faire lire à tous une documentation brève et régulière, telle que le bulletin trimestriel des « Amis du Film » la présente.

II. Action culturelle et morale conjuguées

La culture cinématographique ne peut plus être séparée du problème moral. Ce fut un des vœux les plus soulignés aux journées internationales de Madrid en mai dernier. On a insisté sur le devoir de la critique des journaux, qui ne peuvent séparer le problème moral du problème culturel. « Les journalistes auront soin, disent les Evêques au concile de Malines [4], de ne pas trop séparer le côté esthétique des choses de leur aspect moral. En sorte que, sous prétexte de servir les intérêts de l'art, ils n'exaltent pas des œuvres mauvaises, d'autant plus pernicieuses qu'à cause de leur beauté artistique, elles ont une plus grande puissance de séduction. »

C'est un leurre ou une naïveté, que de consacrer deux colonnes dans un journal à un film à déconseiller dont la valeur artistique est grande en ajoutant une petite ligne en finissant : pour spectateurs très avertis ! Ce fut un des vœux des réunions sacerdotales de Namur en juillet dernier que de souligner la marche de pair de la culture artistique et de la culture morale. Et les journées de dirigeants en provinces flamandes à Anvers les 13 et 14 septembre dernier arrêtaient comme première conclusion : « Un apostolat du film ne peut se limiter à de pures notations d'ordre moral. Il doit oser considérer un film dans toute sa valeur : technique, esthétique, humaine, morale et religieuse. On ne peut séparer ces aspects lorsqu'on étudie ou voit un film. »

A y bien regarder, cela revient à servir le plus utilement les intérêts de la morale. Augmenter les exigences artistiques du public c'est orienter son esprit, diminuer sa passivité devant l'écran, lui enlever l'habitude d'aller au hasard dans une salle fût-elle (en ville) une salle familiale. C'est du même coup résoudre en grande partie le problème moral. La majorité des films nocifs sont médiocres, et si même il fallait admettre que, pour de sérieux motifs, un spectateur, en ciné-club, put se permettre de voir un film de haute valeur mais entaché de mal, ce serait tout de même lui montrer ce film avec des préoccupations plus nobles que celles d'un spectateur qui va voir un film à déconseiller ou à proscrire, « parce que » il est à proscrire.

III. Les nécessités d'une éducation cinématographique

Est-il nécessaire, à présent, de montrer la nécessité d'une éducation cinématographique ? Elle seule permettra à l'action catholique des

4. *Actes et Décrets du concile de Malines*, article 92.

chrétiens d'entrer dans une voie positive, de donner la main aux amis du film, quelles que soient leurs opinions ; elle seule permet aux chrétiens de ne pas négliger dans le cinéma la valeur humaine qu'il contient et, pour employer le mot d'Henri Agel dans un excellent petit livre, *son âme* [5].

Ici nous partons de zéro, et à tous les échelons ! Avant de détailler ceux-ci, insistons sur le devoir des chrétiens de ne pas oublier qu'un film religieux ne peut spéculer sur la commercialité du sujet, du public assuré et de l'apostolat fort facile de répandre un film bien pensant au risque de rendre ridicule les chrétiens vis-à-vis des véritables artistes du cinéma. Quand on songe que pour sa propagande, un très grand peuple dispose de films de haute valeur culturelle et populaire à la fois, on est confondu de voir que la production des films religieux n'a, la plupart du temps, atteint qu'une simple et honnête moyenne.

Or il tombe sous le sens, mais il est bon de le dire, que lorsque les chrétiens touchent au sujet sacré, ils portent la même responsabilité que nos confrères qui font entrer dans leur église des statues de saints qui ont des figures niaises ; ils font peut-être aimer par leur public les Saints, la Vierge Marie et le Sacré-Cœur, mais ils ne commettent pas moins une erreur et un scandale vis-à-vis des incroyants et des artistes qui entrent un peu partout dans les églises ou bien défilent devant nos magasins d'objets religieux. Nos pères avaient plus d'exigences lorsqu'ils bâtissaient les cathédrales, ornaient leurs porches et peignaient murs et verrières ! On attend encore, en art chrétien cinématographique, des cathédrales ! Il est hors de notre propos de soulever ici une querelle, mais il est permis de penser que lorsqu'on n'a pas le métier ou le génie de faire un film religieux de grande classe, il vaut mieux s'en remettre à Jean Delannoy ou à Bresson, pour la mise en scène, à Pierre Fresnay pour l'interprétation et à Jean Anouilh pour le dialogue [6]...

Il faut donc souligner fortement la nécessité d'une éducation filmique et culturelle. Elle manque, disions-nous, et à tous les stades.

1° Nous ne possédons pas de cinéma pour *les enfants*. Comme l'a fort bien fait remarquer le Révérend Père Lunders dans le dernier numéro d'« Amis du Film » [7], le cinéma est fait *par* des grandes personnes et *pour* les grandes personnes. A part les films d'Arthur Rank que la CEDOC a introduit partiellement dans sa distribution dans l'enseignement, on doit se contenter de choisir dans les vieux program-

5. H. Agel, *Le cinéma a-t-il une âme?* Paris, Ed. du Cerf, 1952.
6. Le recours à la collaboration d'artistes non-catholiques pour réaliser un film à sujet religieux réclame évidemment certaines garanties analogues à celles qu'il faut exiger des peintres et sculpteurs travaillant à la décoration des églises. Cfr ci-dessus l'article du P. Streignart, p. 950.
7. 1952, n° 3-4, p. 7.

mes. Belle aubaine pour les distributeurs qui pourront rechercher dans leurs caves des bandes périmées, mais qui feront nombre dans une longue liste de films choisis « pour enfants ». Applaudissons cependant à l'initiative qu'a prise récemment le Conseil Supérieur du Cinéma en Belgique, en collaboration avec la Chambre Syndicale Belge du Cinéma et l'Association des Directeurs de Théâtres Cinématographiques. Ils ont arrêté les conditions dans lesquelles des séances spéciales pour enfants pourraient être organisées. Et dans le comité nous retrouvons, à côté du nom de l'abbé Roger, le directeur compétent de CEDOC [8], des noms de metteurs en scène tels qu'Henri Stork, et ceux de MM. Willems, Bronze, Lambotte, etc., tous importants dans le monde de la corporation. L'abbé Alexandre l'a fort bien dit dans une conférence spirituelle aux journées d'information du cinéma à Namur en juillet dernier [9], et qui fut particulièrement remarquée : « L'Enfant et le Cinéma ». « Deux inconnues, disait-il, d'un problème difficile. L'enfant n'est pas encore habitué à voir un spectacle à deux dimensions. Le noir-blanc déroute la petite fille qui s'écrie : Je voudrais avoir une robe rouge comme la petite du film. Et le film était noir et blanc. L'enfant comprend mal le découpage, les ellipses, les retours en arrière, l'ubiquité du cinéma, la plongée et la contre-plongée. Il aime à l'écran le documentaire et les animaux, ne s'intéresse nullement aux amoureux qui s'embrassent et réclame un rythme du film plus lent et moins heurté. Il croit que tout ce qui se passe au cinéma est vrai. » Il en nourrit ses cauchemars, ses terreurs, sa claustrophobie et je ne sais quel complexe que Freud analyserait avec complaisance. « Que l'on se méfie, ajoutait-il, des statistiques. » Qu'on utilise plutôt des méthodes modernes telles que la photo aux rayons infra-rouge, qui photographie les enfants dans l'obscurité, dans un film que l'on projette après, en le synchronisant avec la bande que les enfants ont regardée sur l'écran blanc. Mais en voilà assez pour qu'on soit effrayé à la perspective que tant de petits vont au cinéma voir des films « pour tous » et dans lesquels rien n'a été fait pour eux. Il nous paraît très important que les prêtres prennent conscience de cette nécessité pastorale en matière de cinéma pour enfants.

2° *Les adolescents* ne sont pas mieux lotis. Tout le monde sait qu'ils raffolent du cinéma. Or, tandis que sur les bancs du collège, ils sont préparés à lire les œuvres littéraires, et que tout l'édifice des humanités anciennes est bâti pour les former au sens de l'analyse, du jugement et du goût par les œuvres écrites, ils consomment, plusieurs heures par semaine, des films pour lesquels ils n'ont reçu aucune

8. Cinéma Educatif Documentaire et Culturel. Bureaux : 21, avenue de Stalingrad, Bruxelles. Siège social : 10, rue de l'Orme, Bruxelles.

9. La Ligue Catholique du Film, en collaboration avec CEDOC, y a réuni pour deux journées d'information pédagogique et pastorale 150 prêtres et membres de l'enseignement des régions de langue française.

préparation. Le congrès de Madrid [10] a particulièrement étudié cette question, et a conclu à la nécessité absolue de donner à la jeunesse une formation cinématographique. C'est l'œuvre de CEDOC d'aider toutes les maisons d'enseignement à entrer dans des réalisations pratiques. Celles-ci ont d'ailleurs été indiquées au dernier numéro d'« Amis du Film », dans un article fort précis de l'abbé Roger. La solution du problème — nous nous adressons ici tout spécialement aux membres de l'enseignement — a été clairement définie par Henri Agel [11] dans son rapport à Madrid et dans la magistrale conférence qu'il fit aux journées de Namur. Nous ne pouvons ici que résumer quelques recettes, et définir quelques-unes de ses positions.

« Il s'agit, ni plus ni moins, de substituer à l'état de torpeur que peut engendrer le déroulement d'un film, une attitude active. » Ce que Monsieur Agel dit ici est d'ailleurs vrai pour l'éducation des adultes dont nous parlerons plus loin. C'est une nouvelle « qualité d'attention » qu'il faut créer dans le spectateur, et qui provoquera de nouvelles exigences spirituelles et esthétiques. Le cinéma prendra dès lors une place tout à fait différente de celle qu'il tient (Divertissement — Opium — Mirage). Le jeune public malléable trouvera alors dans le 7e art « un mode de méditation morale, d'expression plastique, d'investigation intellectuelle ». Il concevra un sain dégoût pour les œuvres banales et aura pour le cinéma un intérêt aussi élevé que pour la poésie.

Mais Monsieur Agel va plus loin. Il prétend qu'avec le temps, cette prise de conscience de la « spécificité » artistique du film mènera la jeunesse (et les adultes) à exiger du cinéma des œuvres qui répondent à ses moyens exceptionnels. Ils comprendront plus tard — ô bienheureuse génération qui monte ! — certaines idées morales, « certaines valeurs chrétiennes, exprimées par la syntaxe filmique, qui leur prête un relief et une densité remarquable ». A ce moment le cinéma devient un des éléments fondamentaux de l'humanisme. Henri Agel ne craint pas d'affirmer que, dans une certaine mesure, l'humanisme traditionnel peut en être renouvelé, en nous donnant de la condition humaine une saisie plus complète et plus vive. Plus complète, parce que le cinéma, par essence, saisit l'homme dans le monde. Plus vive et exaltante, en donnant une vision du monde et des hommes, non seulement réaliste, mais poétique.

Nous voilà bien loin du cinéma, délassement forain. Tout le monde ne suivra pas — peut-être faute trop souvent de compétence et de réel commerce avec le cinéma — Monsieur Henri Agel dans ses vues.

---

10. Les 23, 24 et 25 mai 1952, l'Office Catholique International du Cinéma a tenu à Madrid son congrès annuel qui avait pour thème : L'éducation cinématographique de la jeunesse, de l'élite et de la masse.

11. M. H. Agel est professeur à l'Institut des Hautes Etudes Cinématographiques (IDHEC) à Paris et professeur au Lycée Voltaire, où il dirige un ciné-club d'humanités qui est un modèle du genre.

Mais nous avons cru que pour la « pastorale » des professeurs et pour justifier les vœux du congrès de Madrid sur l'initiation des jeunes au cinéma dans les collèges, il y avait lieu de présenter des arguments qui amorceraient utilement la réflexion et la discussion chez nos confrères.

3° Pas davantage de formation pour *les adultes*! Ce que nous venons de dire vaut amplement pour eux. Il y a lieu cependant, pour l'apostolat positif et culturel de ces derniers, de nettement distinguer élite intellectuelle et masse populaire.

On parle beaucoup de ciné-clubs et ciné-forums. La plus grande confusion règne en ce domaine. On sent que l'on part de rien et que pratiquement et au hasard, un besoin confus et un faisceau de bonne volonté a fait champignonner un peu partout les initiatives.

Pour les intellectuels, le temps de la bouderie est passé. Au début du cinéma, Messieurs les littérateurs et philosophes, tel un Duhamel, un Henry Bordeaux, un Paul Souday, etc., ont dit quelques naïvetés. On se sentait menacé dans la vente des livres. Lorsqu'il fut avéré que le roman ne trouverait dans le cinéma qu'un moyen de diffusion plus large, les auteurs se calmèrent. Les intellectuels donc commencèrent à apprécier le 7e art, comme délassement plus facile, moins snob et moins coûteux mais tout de même intéressant. Ils y vinrent de plus en plus. Regrettons cependant qu'ils aient donné un très mauvais exemple à la masse en allant voir — oh, les bons catholiques! — tous les films sans souci de cote morale.

Le public intellectuel lit actuellement la critique cinématographique de Charensol, de Claude Mauriac, ou de Sadoul, chacun dans les journaux de sa « tendance ». Il suit, non sans snobisme, les festivals dont on peut dire beaucoup de mal, mais qui ont tout de même le mérite de relever le niveau de la critique, de guider plus ou moins bien le goût du public, à la manière boiteuse, mais tout de même valable, des prix littéraires. Si Henri Agel a raison, il est à prévoir que la génération d'adultes d'aujourd'hui ne se trouve avant peu reléguée dans les vieux temps, les générations montantes l'ayant largement dépassée en préparation cinématographique.

Nous croyons qu'il est urgent, surtout dans nos villes, que le clergé et que les chrétiens férus de cinéma organisent des ciné-clubs. Il ne sera pas toujours nécessaire, pensons-nous, de créer des ciné-clubs catholiques *à côté* de ciné-clubs concurrents; le souci de chercher un cinéma de qualité réunira utilement toutes les opinions; et les divergences vis-à-vis de la cote morale, — qu'on en croie une expérience que nous avons faite, — sont faciles à maintenir.

La carence de formation cinématographique se fait plus cruellement sentir *dans la masse*. Les intellectuels ont beaucoup de loisirs variés.

La masse, outre le football, n'a pas d'autres délassements. Or, on n'a rien fait pour elle en matière de cinéma. On pourrait moins se soucier d'organiser des galas de cinéma — solution facile pour trouver de l'argent — et consacrer plus de ressources et de temps à créer des ciné-forums pour ouvriers, pour gens du quartier. Nous l'avons vu faire, avec quel succès, dans un cinéma populaire de la banlieue de Roubaix. Voilà un champ d'apostolat qui est ouvert et qui est encore tout à fait libre.

Il faut certes prévoir de grosses difficultés, à côté de celles de l'exploitation commerciale, et tout spécialement dans la pénurie de gens capables de diriger un ciné-forum. Il suppose une connaissance du film, une habileté de parole et de discussion, un certain don de sympathie et d'improvisation, une formation qui ne se gagnent pas en un mois. Nous ne voyons pas la place et l'opportunité de faire ici une longue parenthèse sur la nécessité de donner au clergé une formation cinématographique. Ce fut cependant un des vœux du congrès de Madrid, que de souhaiter, tant dans les séminaires qu'à l'usage des prêtres du ministère et de l'enseignement, un moyen de leur présenter des films choisis avec une préparation filmique. A part quelques prêtres tenant salle, on peut ranger le clergé dans la catégorie des plus incompétents en matière de cinéma. Cette carence relève d'un problème de discipline et d'un danger de scandale pour les laïcs, que nous n'avons pas à traiter ici.

Une des conclusions aux journées de Namur, et l'un des vœux les plus chers à la Ligue Catholique du Film, serait de créer en Belgique, de l'Université jusqu'au stade moyen, de véritables écoles de cinéma, qui formeraient des moniteurs de ciné-club et de ciné-forum, diplômés ou non. L'apostolat du cinéma est d'une telle importance et cette nécessité est si urgente, qu'on s'étonne vraiment que rien encore n'ait été tenté dans cette voie.

*
* *

Il nous est à présent fort aisé d'appliquer ces vues sur les trois tendances actuelles du cinéma, aux divers plans que nous avons étagés précédemment, et de suggérer des solutions concrètes de réalisation pastorale.

1° Allant de l'individu au mouvement d'ensemble toujours plus ample, indiquons d'abord *quel collaborateur* nous devons prendre pour l'apostolat du cinéma.

Il ressort de ce qui précède, pour préparer sa journée du 14 décembre prochain comme pour en prolonger le travail, que le curé devra d'abord recruter l'un ou l'autre paroissien, non seulement de bonne volonté et dévoué — c'est déjà beaucoup — mais féru de cinéma.

On peut trouver des gens qui aient ces deux cordes à leur lyre. L'apostolat du cinéma demande certes de la foi, une vie chrétienne fervente qui soutienne et neutralise ce que le spectacle de cinéma peut avoir de débilitant, de paganisant, et de propre à accoutumer à un manque de décence ou de morale. Mais on ne fait bien ce travail que si on l'aime et si l'on y est compétent. Il est à craindre que des chrétiens fervents n'allant pas au cinéma ne se contentent de lancer des foudres, de faire des pétitions (utiles seulement si elles sont pertinentes, et ne s'égarent pas sur des détails). Lorsque nous aurons nos écoles du film, ce militant devra en avoir le diplôme.

2° Passons au problème des *salles*. Au risque de paraître nous contredire plus loin, félicitons-nous d'avoir beaucoup de *salles familiales* inspirées par des prêtres. Elles offrent à toute une population, surtout dans les agglomérations peu importantes, où elles prennent la place et empêchent celle-ci d'être prise par un exploitant de salle moins scrupuleux, un spectacle entièrement garanti. Le prêtre qui la conduit ne s'inspirera pas uniquement de l'intérêt de sa paroisse et de sa salle, mais de celui du pays tout entier. Il est hors de doute que la Centrale du Film (187, rue Royale, Bruxelles) mandatée par nos évêques et conseillée par un aumônier, doit devenir de jour en jour plus forte. Le jour où elle disposerait de 1.000 salles par exemple, — parmi lesquelles trois dans les villes-clefs du pays, ce qui est possible — imagine-t-on l'influence dont nous disposerions pour la programmation du pays tout entier? Quel rêve! Outre le gain de temps pour monsieur le vicaire ou monsieur le doyen, qui ont tant de paroissiens à visiter en leurs domiciles, quelle facilité!

Et cependant les salles familiales qui offrent pourtant des garanties inappréciables au point de vue de la tenue, des compléments et des bandes de lancement, ne résolvent pas tout le problème. Rien n'empêchera, quand bien même les salles familiales seraient très nombreuses, que la distribution des films ne programme au-dessus d'elles. Nous ne croyons pas d'ailleurs que les chrétiens doivent rêver d'un monopole dans le commerce du cinéma. Il ne faut même pas souhaiter qu'ils produisent beaucoup de films. Il suffit qu'ils soient présents à la production, dans l'inspiration des scénarios, ou dans la supervision des films à la manière d'un Père Doncœur ou d'un abbé Combes. Et même s'ils étaient tout-puissants, il n'est pas garanti qu'ils produiraient nécessairement des chefs-d'œuvre!

Quand un grand film commence sa carrière en première exclusivité dans une ville, qui ne voit que, les salles assez puissantes pour accaparer sa programmation le présentant au premier jour, les chrétiens n'attendront pas six mois ou deux ans pour l'aller voir dans leur salle familiale? La cause est donc entendue. Malgré le danger de laisser les chrétiens prendre le chemin de salles où l'on projette d'autres films parfois regrettables, on devra se résoudre à les laisser s'y

rendre. Le jour où le Petit Monde de Dom Camillo passera dans la salle d'en face, la salle familiale aura-t-elle, avec loyauté et réel désir du bien, le courage de ne pas accaparer les spectateurs chez elle? Il va sans dire cependant qu'il n'est jamais question de favoriser une salle qui par sa tenue serait rigoureusement spécialisée dans les films nettement mauvais. Ces salles sont heureusement rares en Belgique, et l'Association des Théâtres Cinématographiques Belges les a récemment mises au ban de la Corporation.

3° Il faut donc non seulement que le public choisisse une salle, mais *choisisse ses films*. Il serait donc injuste et peu apostolique, sous aucun prétexte, de refuser d'informer le public, soit dans le journal paroissial, soit dans le porche de l'église (solution toujours boiteuse), soit par l'excellent moyen d'affiches de Ciné-Sélection, apposées par un comité de la Ligue Catholique du Film, à de très nombreuses vitrines en de bons endroits. On ne peut exiger une discipline des chrétiens en matière de fréquentation des cinémas, si on ne les a pas préalablement renseignés loyalement. A ce propos, on aura soin de ne pas pousser exagérément le public vers des films religieux ou moralisants, si ceux-ci ne le méritent pas. Le calcul est mauvais. Seule l'information morale et culturelle à la fois s'impose à tout le public et finit par avoir gain de cause. Enfin, on ne se laissera pas arrêter par l'objection que signaler les films à proscrire, c'est enseigner à des jeunes gens à en trouver le chemin. Il faut d'abord signaler les ravins qui bordent la route, même si la signalisation aide des candidats au suicide.

4° Bien informé, le chrétien suivra-t-il *la cote morale*? Nous touchons ici au problème le plus douloureux et le plus difficile. Il n'y a pas de doute que les chrétiens, peut-être trop maladroitement écartés du cinéma, par un souci d'indépendance, ou bien cédant à la tentation de snobisme, ou d'un certain orgueil de « je suis celui qui peut tout voir parce que cela ne me fait rien », n'ont pas vis-à-vis du cinéma la fermeté, la discipline et le courage qu'ils devraient avoir. Ici encore, comme pour l'adhésion à la Centrale du Film, il faut bien faire remarquer à nos chrétiens qu'ils doivent saisir, pour respecter les cotes morales, toute l'ampleur de la question. Qu'ils considèrent à la fois le danger de perversion personnelle et l'excitant au mal à l'aide de vues suggestives, le danger de céder doucement à l'insinuation de jugements erronés, le danger de faire scandale, et enfin le devoir de faire parfois une chose difficile pour obtenir, par une action massive et concertée, un objectif de première nécessité.

Rappelons d'abord que les cotes morales sont bien faites. Si étrange que cela paraisse, les critiques viennent moins souvent des milieux professionnels, que des chrétiens et des prêtres. Notre contact fréquent avec les pays voisins et avec des cinéphiles exigeants nous ont donné la conviction que notre classement en Belgique prend place parmi les meilleurs d'Europe. La Commission de Sélection qui l'établit est va-

riée, expérimentée. Elle se contrôle elle-même, et use éventuellement d'une cote provisoire lorsqu'elle le juge nécessaire. Remarquons que la cote morale n'est pas une recette. Son échelle est savamment graduée. Mais, si l'on excepte le cas des films, radicalement condamnés et sur lesquels il existe peu de contestations, nous devons nous résoudre à admettre qu'elle peut paraître, c'est inévitable, une cote mal taillée entre les exigences du Christianisme et son idéal d'une part, et les prescriptions d'un moralisme formaliste qui n'a souvent que le mérite d'être facilement applicable. Beaucoup de facteurs contribuent à la rendre imparfaite. Elle doit être présente à tous les milieux. On ne peut prévoir son incidence sur tous les publics, public de ville ou public de campagne, public de club ou de salle ordinaire. Public hélas, habitué, ou public, hélas obsédé par un moralisme négatif. On ne peut pas toujours prévoir l'influence réelle d'une authentique œuvre d'art et en même temps, préserver du mal le plus grand nombre.

C'est ici, une nouvelle fois, qu'il faut renoncer à l'individualisme, et se placer dans la perspective du bien collectif à atteindre, quitte à demander un effort de discipline.

Affirmons enfin que le problème de la présence à un film ne se résout pas par des « permissions de voir ou de ne pas voir ». Il n'y a pas de doute que la consommation abusive des films même cotés 1 ou 2, dont l'atmosphère est encore païenne souvent, qui présentent beaucoup de condescendance vis-à-vis de l'indécence (si difficile à définir), ou qui affiche une certaine indulgence pour le mal, peut être préjudiciable au spectateur qui ne serait pas bien ancré dans sa foi et qui ne vivrait pas sérieusement sa religion. Est-ce une raison pour rendre la cote plus sévère? D'autre part, affirmer qu'un chrétien doit savoir s'abstenir d'un film 3, et à fortiori d'un film 4, et ne peut y consentir que pour de très graves raisons, tout danger personnel et tout scandale évité, nous paraît une vérité pratique élémentaire.

Ce qui est certain, c'est que les catholiques n'ont pas l'attitude courageuse qu'ils doivent garder. Aussi est-il de notre devoir de les alerter sérieusement et de les amener à regarder le problème d'un point de vue nettement *social*.

5° C'est ce dernier point de vue pastoral qu'il nous faut enfin aborder.

Il nous faut absolument amener nos chrétiens à se discipliner en *fonction des autres* et obtenir d'eux une action *concertée*. Nous croyons que nous devons obtenir d'eux au minimum l'*adhésion* au mouvement général de la Ligue Catholique du Film, pour soutenir certes l'organisme central et l'aider à réaliser des services spécialisés qui occupent un personnel technique important. Nous devons surtout leur faire comprendre qu'en adhérant à un mouvement de masse, ils vont influencer sérieusement et d'une manière décisive la distribution

du film. Depuis toujours il a fallu faire céder le pas à des attitudes personnelles devant des nécessités sociales et apostoliques. Nous sommes terriblement individualistes. Il est souhaitable, il est possible, il est nécessaire, qu'une très grande masse de chrétiens s'inscrivent dans la Ligue et adhèrent au moins à son programme, quitte à se réserver pour l'*engagement* signé à ne pas voir les films cotés comme à déconseiller (3) ou à proscrire (4) par la Commission catholique de sélection. Comment peut-on concevoir que le bulletin des « Amis du Film » ne tire encore pour les régions de langue française qu'à 25.000 exemplaires? De petites revues d'œuvres ou de piété au rayonnement réduit obtiennent, paraît-il, des tirages de 100 à 200.000! Peut-on admettre qu'un bulletin qui offre une documentation courte et substantielle sur les problèmes du cinéma et renseigne sur le mouvement de la programmation en Belgique, de manière à documenter au minimum la majorité des chrétiens, ne rencontre pas plus d'audience? Le clergé et l'enseignement nous amèneraient à eux seuls l'adhésion de plus de dix mille personnes!

La Ligue a besoin pour son action de 200.000 membres. Aussi longtemps que la corporation ne rencontrera pas en nous une force importante et un allié qui sans condescendance au mal l'aide à lancer des films valables, aussi longtemps que les tiroirs-caisses des entrées de cinéma ne témoigneront pas d'une attitude claire d'abstention des chrétiens devant les films 3 ou 4, de présence devant les films valables, il n'y aura rien de fait.

Faut-il pour cela exiger des engagements de membres? Oui, cela est hautement souhaitable de la part de beaucoup, surtout chez les jeunes et chez les militants d'action catholique. Mais il ne faut pas forcer. L'obligation de ne pas voir les films 3 et 4 selon une conscience généreuse et claire est une chose. Se servir du moyen très utile de se lier par un engagement en est une autre.

Telle nous paraît être dans son ensemble la situation actuelle du problème pastoral du cinéma. Telle nous paraît la voie utile des réalisations pratiques. Nous avons vu quel retard nous avons à rattraper au point de vue de l'éducation de tous, au point de vue d'une action concertée. Que l'on veuille bien considérer que si nos Évêques sont décidés à nous alerter sérieusement, c'est qu'il s'agit d'un devoir essentiel. Que l'Esprit Saint qui est à l'origine de nos pensées et de nos bons mouvements nous conduise à plus de courage.

Tournai.

Abbé P. WARLOMONT
Aumônier-général Adjoint de la Ligue Catholique du Film.

Actes du Saint-Siège

S. CONGREGATION DU SAINT-OFFICE

Monitum « Gravi cum sollicitudine », concernant les publications sur le mariage et spécialement l'« étreinte réservée », 30 juin 1952. — (*A.A.S.*, XXXXIV, 1952, p. 546).

Gravi cum sollicitudine Apostolica Sedes animadvertit non paucos scriptores his ultimis temporibus, de vita coniugali agentes, passim palam et minute ad singula eam spectantia inverecunde descendere : praeterea nonnullos actum quemdam, *amplexum reservatum* nuncupatum, describere, laudare et suadere.

Ne in re tanti momenti, quae matrimonii sanctitatem et animarum salutem respicit, munere suo deficiat, Suprema Sacra Congregatio S. Officii, de expresso mandato SS^mi^ D.N.D. Pii, divina Providentia Pp. XII, omnes praedictos scriptores graviter monet, ut ab huiusmodi agendi ratione desistant. Sacros quoque Pastores enixe hortatur ut in his rebus sedulo advigilent et quae opportuna sint remedia sollicite apponant.

Sacerdotes autem, in cura animarum et in conscientiis dirigendis, numquam, sive sponte sive interrogati, ita loqui praesumant quasi ex parte legis christianae contra « amplexum reservatum » nihil esset obiicendum.

Datum Romae, ex Aedibus S. Officii, die 30 Iunii 1952.

Marinus Marani, *Supr. S. Congr. S. Officii Notarius.*

Commentaire

I. La première partie de cet avertissement est facile à interpréter et à motiver. Elle ne fait que traduire en prohibitions formelles les directives expliquées plus longuement par Sa Sainteté dans ses lumineux discours aux Sages-Femmes italiennes et aux Pères de famille français les 29 octobre et 18 septembre 1951 (voir *N.R.Th.*, 1952, pp. 69-80).

a) Prohibition d'ordre général. Les écrivains devront d'abord s'abstenir en général de décrire en termes non réservés et trop détaillés « ce qui concerne le mariage », principalement sans doute tout ce qui touche à son usage et à la recherche du plaisir.

b) Il leur est défendu ensuite et spécialement de « décrire, louer, conseiller » l'union réservée. Ces trois mots, dont la signification est claire et aussi les motifs (pudeur d'une part, comme nous l'expliquons ci-après; objections morales à l'acte réservé d'autre part, selon ce que nous exposerons dans la seconde partie), ne semblent nullement défendre de donner sommairement et prudemment, dans des exposés de la morale conjugale, un jugement moral sur l'acte en question.

Pour tracer la limite de la prohibition générale, limite que devront appliquer ceux à qui l'Eglise confie la responsabilité de l'imprimatur, il est bon de se rappeler les principaux motifs de cette mesure, en particulier la sauvegarde de la pudeur.

La pudeur est une protection naturelle, instinctive déjà, de la moralité publi-

que et privée. Cet instinct, l'esprit doit en faire une vertu. Pour le chrétien la pudeur est vertu surnaturelle. Les psychologues spiritualistes sont d'accord pour condamner toute révélation collective des réalités de la vie sexuelle dans un auditoire de jeunes, parce qu'elle est de nature à détruire ce voile de discrétion, qui doit couvrir l'intimité conjugale, et avant cela l'intimité sexuelle. Dans la société humaine en général, l'impudeur est à proscrire, non seulement en raison des jeunes, nos enfants et nos adolescents des deux sexes, que nous avons le devoir de protéger, mais encore pour préserver les adultes des excitations nuisibles. De toute façon le secret de l'intimité conjugale doit être respecté.

Certes ces règles sont continuellement violées dans notre civilisation, où l'intérêt prime trop souvent la moralité. Mais le danger augmente, quand les écrivains et les livres se présentent comme catholiques. Nombre d'auteurs, bien intentionnés d'ailleurs, ont pu dépasser les bornes, en ne voyant que le but : instruire, ou que certains abus à corriger, ou en songeant exclusivement à certains milieux peu sensibles. Le péril est porté au comble quand ensuite éditeurs et vendeurs, avec moins de réserve encore, se livrent à une trop fructueuse propagande. Même le désir de contrebalancer les publications malsaines et malfaisantes d'auteurs non catholiques ne peut autoriser des écrits mettant la pudeur en danger.

Il faut en outre éviter deux erreurs : exagérer outre mesure aux yeux des lecteurs l'importance et la portée dans la vie de l'élément sexuel; se fier trop, dans l'éducation morale, à l'initiation et à l'instruction, alors qu'elles ne peuvent réussir, qu'elles sont même « préjudiciables, si elles ne sont fortement liées à une constante discipline, à une vigoureuse maîtrise de soi-même, à l'usage surtout des forces surnaturelles, de la prière et des sacrements » (voir *N.R.Th.*, 1952, pp. 70 et 80).

II. Le Monitum formule en second lieu une prohibition à l'adresse des prêtres dans le ministère des âmes. Il leur est défendu formellement de laisser entendre aux fidèles qu'il n'y aurait rien à objecter en conscience à la pratique de l'union réservée.

D'après le texte on pourrait enfreindre cette défense, non seulement en affirmant explicitement le contraire, mais aussi, implicitement, par une manière de parler qui ne mettrait pas en garde. D'autre part, on observera déjà la prohibition, vu la prudence avec laquelle le Saint-Office la prononce, en manifestant le doute, en mettant en garde contre les dangers possibles sans préciser davantage.

Il nous semble cependant nécessaire de répondre ici en toute objectivité, sous réserve expresse des jugements de l'Eglise, à la question du prêtre qui demanderait : Comment dois-je me représenter ce qu'il y a en fait à objecter à cette pratique « de la part de la loi chrétienne »? En effet les objections morales existent et elles doivent être sérieuses, puisqu'elles ont motivé le présent avertissement. Tout prêtre, tout confesseur sentira sa conscience engagée et il désirera posséder les éléments d'une conviction personnelle, sagement conforme à la voix de l'Eglise notre Mère.

1) Et d'abord doit-il penser que tout acte de ce genre est *par lui-même un péché*? Ou seulement *véniel*, de telle sorte qu'avoué par un pénitent il serait *ex se* objet d'accusation et d'absolution, exigeant aussi le bon propos pour en permettre le pardon; ou même serait-il toujours *gravement coupable*, obligeant le confesseur à réclamer l'aveu et la ferme volonté, *auxiliante gratia*, de ne plus l'accomplir, sous peine d'invalider l'absolution?

2) En second lieu, si l'acte pris en lui-même, moyennant des conditions possibles, n'est pas à accuser en confession, devra-t-on considérer comme coupable du moins la *répétition* ou l'*habitude* de tels actes?

3) Enfin, indépendamment du caractère objectif, mauvais ou non, de l'acte pris en soi, ou de l'acte répété habituellement, les objections à lui faire « de la part de la loi chrétienne » viennent-elles en tout cas d'un *danger* qui menacerait la vraie signification ou le saint usage du mariage?

Première question. Elle concerne le jugement à porter sur l'union réservée prise en soi, sur son objet moral considéré au sens strict, c'est-à-dire abstraction faite de la « finis operantis » et des circonstances surajoutées. Il saute aux yeux que s'il fallait considérer l'union réservée prise en elle-même comme un péché, surtout un péché grave, il serait d'une importance capitale pour le pénitent et le confesseur de le savoir.

On constatera donc que le Saint-Office, dans les termes qu'il a employés, n'a pas voulu déclarer, même implicitement, que l'union réservée constituerait en soi, par conséquent toujours, dès qu'elle serait pratiquée volontairement, un péché même véniel. La formule en effet réserve la question.

Nous devons pourtant nous demander si ce n'est pas de ce côté qu'il faut orienter notre jugement.

A. On pourrait d'abord, avec certains, voir dans l'union réservée un acte condamnable toujours et en soi du point de vue de la *science médicale*. Si elle portait atteinte, de façon *notable*, à la santé nerveuse, ou à l'intégrité fonctionnelle des organes, ou à l'équilibre psychique, elle entraînerait objectivement un désordre moral, sans doute ordinairement léger, répréhensible au même titre qu'*un* excès dans la boisson.

Il faut reconnaître que les avis sont ici partagés et probablement le resteront. Un grand nombre de témoignages affirment l'innocuité, certainement au degré *requis* pour que l'acte humain soit honnête. Qu'on pense à l'usage du vin et de l'alcool. Des médecins ont expliqué cette innocuité par l'indépendance des fibres nerveuses qui jouent dans l'union réservée et de celles qui commandent à l'achèvement complet. Certaines objections, basées sur les exigences du psychisme, donnent l'impression qu'elles condamneraient tout autant la continence parfaite. Du point de vue du psychisme sexuel, toute vie humaine, hors du mariage et dans le mariage, ne suppose-t-elle pas un équilibre de la personnalité à acquérir en face des excitations sexuelles, celles-ci étant inévitables, bien que très différentes selon qu'on est marié ou non? A tous un certain degré de continence ou de « réserve » est nécessaire. Après la période de la puberté, déséquilibrée chez plus d'un à cause de l'irruption nouvelle de la sexualité, la vertu de « continence » suppose chez tous une « habitude » acquise, grâce à laquelle la volonté domine la sexualité en tout ce qui serait défendu dans l'état du sujet. La vertu de chasteté va plus loin : elle établit l'apaisement de la sexualité conformément à l'état du sujet. La chasteté *parfaite*, vertu de l'amour unique de Dieu poussé jusque dans le corps, ne supprime évidemment ni l'activité interne de la sexualité, ni la présence de l'autre sexe dans les relations; mais elle établit graduellement, moyennant la grâce et un « habitus » acquis s'étendant jusqu'aux organes, la maîtrise apaisée, qui empêche toute activité sexuelle volontaire. La chasteté *conjugale* doit équilibrer les conjoints devant les excitations inhérentes à leur vie à deux, pour qu'ils évitent facilement, malgré leur continuelle cohabitation, et tout autant *grâce à elle* (la chasteté est une vertu *positive*) toute corruption volontaire de l'acte conjugal. Cette corruption doit être évitée quant à l'essentiel de l'acte, et aussi quant à la manière, c'est-à-dire quant à la recherche du *« remedium concupiscentiae »* et de l'*« auxilium mutuum »*, laquelle doit être *justifiée* et *modérée*. Psychiquement parlant, un apprentissage de la continence ou de la « réserve » sexuelle adaptée à chaque état est obligatoire et ne peut être déclaré à priori contraire en soi à la bonne santé nerveuse ou psychologique. Du point de vue psychique, le degré de réserve possible et les conditions qu'il requiert

ne peuvent être fixés que par l'expérience. Or il faut avouer que celle-ci n'est pas encore concluante dans un sens ou dans l'autre. Ce que nous savons à priori, en raison de la révélation, c'est que moyennant l'emploi des moyens surnaturels et en dehors des cas anormaux, où d'ailleurs la responsabilité est en tout cas atténuée, la pratique de la loi divine pour les conjoints et celle de la chasteté parfaite pour les appelés sont possibles et ne peuvent nuire à leur valeur humaine, psychologique ou psychique.

B. Tournons-nous plutôt du côté des *arguments moraux*. Que pensent les moralistes de l'union réservée prise en soi?

Un auteur récent[1] a voulu réunir tous les témoignages condamnant l'union réservée. Il en transcrit quinze, échelonnés de 1500 à 1750, un au siècle suivant et quatre dans les premières années du siècle actuel. Il croit pouvoir déclarer dès lors que la condamnation du moins *sub peccato levi* est la « sentence commune ». Et pourtant :

1° Lui-même énumère treize auteurs anciens et surtout modernes, et même davantage (puisqu'il écrit : « Ex antiquis sufficiat citare Sanchez » et quant aux contemporains « *fere omnes* hodierni auctores », p. 4) qui ne condamnent pas l'acte réservé en soi, moyennant certaines conditions, communes à tous les actes imparfaits entre conjoints.

2° Quant aux moralistes opposés, à juger d'après les textes mêmes que cite l'auteur, ils justifient leur sévérité par deux motifs tout à fait différents, qui obligent de les classer en deux écoles :

a) Le motif des plus anciens, motif de *droit,* est l'illicéité générale, qu'ils admettent, de tout actus venereus inter coniuges quo non praeparetur *immediate* actus coniugalis. Or ce principe est abandonné pratiquement par tous les auteurs contemporains, et aussi par la seconde classe des auteurs cités, quelle que soit leur sévérité plus ou moins prononcée quant aux cas concrets. Et si on leur opposait, comme le fait l'auteur, la formule de saint Thomas : « Vitium est contra naturam in omni actu venereo ex quo generatio sequi non potest » (II^a II^{ae}, q. 154, a. 1), ils pourraient répondre qu'il suffit que la génération puisse suivre « *mediate* », c'est-à-dire que les actes visés restent ordonnés de fait et d'intention à un acte *subséquent* de la vie conjugale, per se aptum ad generationem, ce qui est réalisé, quant à l'essentiel, du fait que ces actes restent « imparfaits », incomplets.

D'ailleurs tous les auteurs contemporains abandonnent sur ce point précis de la morale conjugale la rigueur de saint Thomas, qui accuse de péché, en tout cas véniel, tout acte conjugal qui n'est pas rendu honnête par l'intention de la génération ou par l'exigence de l'autre conjoint[2].

b) Le motif invoqué par les autres auteurs, les plus nombreux, motif *de fait,* c'est qu'ils voient, dans l'union réservée, un danger prochain de l'émotion complète séparée. Il semble donc bien que la condamnation tombe, s'il est avéré en fait que le danger n'existe pas.

Dans ces conditions, il est difficile de trouver dans les textes cités un témoigagne réel en faveur de l'illicéité *objective* de tout acte d'union réservée, même accompli avec les conditions qu'on exige de tout acte incomplet.

---

1. H.-M. Hering, O.P. — *De « amplexu reservato »*. Extrait de « Angelicum », t. XXVIII, 1951, fasc. 4, Rome, Angelicum; Bruxelles, Edition Universelle, 1951, 24 × 16 cm., 36 p.

2. Voir Albert Mitterer, *Elternschaft und Gattenschaft nach dem Weltbild des Hlen Thomas von Aquin und dem der Gegenwart* (Vienne, Herder, 1949 (et Josef Fuchs, *Die Sexualethik des Heiligen Thomas von Aquin*) Cologne, Bachem, 1949). D'après Claude Schahl, *La Doctrine des fins du mariage dans la théologie scolastique* (Paris, Editions franciscaines, 1948, p. 120), saint Thomas représente en ce point un recul vers le rigorisme issu des écrits de saint Augustin, tandis que saint Albert le Grand l'avait déjà corrigé.

Que si l'on voulait tout de même accepter cet argument d'autorité, malgré sa faiblesse, pour déclarer mauvais en soi, même sub levi, tout acte d'union réservée, il faudrait alors logiquement admettre la même chose de tout acte incomplet, qui ne ferait pas un tout avec l'acte conjugal. Le texte de saint Thomas, pris au sens que lui donne l'auteur, aboutirait même à condamner l'acte conjugal accompli intentionnellement en période agénésique, acte que le discours pontifical du 29 octobre 1951 a déclaré objectivement licite, moyennant dispense légitime du devoir d'engendrer (*N.R.Th.*, 1951, p. 74).

L'auteur que nous commentons pose alors sa propre thèse dans les termes les plus absolus : « Inchoare copulam cum intentione cohibendi seminationem, licet sine periculo pollutionis, est illicitum et quidem sub gravi » (*o.c.*, p. 21).

Ce qu'il tente de démontrer par deux arguments :

a) Le premier se base sur le fait que l'acte énoncé dans la thèse n'est pas « aptus per se ad generationem prolis ». D'où il suivrait qu'il est intrinsèquement vicié. Mais, peut-on répondre, est-il vicié, s'il reste *ordonné de soi* à un acte ultérieur « per se aptus ad generationem », acte qui suivra après un intervalle plus ou moins long? Un acte incomplet, c'est l'argument de tous les auteurs contemporains, garde pour l'essentiel son ordination à la génération, tant qu'il se fait, selon l'énoncé de la thèse, « sine periculo pollutionis ».

Peut-être l'acte en question sera-t-il mauvais ou dangereux pour un autre motif : en raison des circonstances, ou de l'intention, ou de la répétition habituelle ou des dangers moraux. Nous y viendrons. Mais l'argument de l'auteur ne réussit pas — à moins d'admettre une position rigoriste pour tous les actes incomplets — à montrer la malice objective, per se, in omni casu.

Pour y réussir, il devrait prouver que l'acte dont il s'agit n'a de justification possible que dans son achèvement immédiat. Certes seule la fin du mariage justifie l'usage du mariage. Mais la fin du mariage n'est pas compromise par le seul fait que l'usage complet en est réservé à plus tard. Au contraire — si la thèse des moralistes contemporains au sujet des actes incomplets des conjoints est admise — c'est cette réserve même (« sine periculo pollutionis ») qui garde à cet acte incomplet son ordination essentielle à la fin.

b) Le second argument s'appuie sur le texte de saint Thomas que nous avons rapporté ci-dessus et distingué sans peine. Ce texte paraît inopérant après les positions pleinement éclaircies de *Casti Connubii* sur l'honnêteté de l'acte conjugal accompli sincèrement et normalement pour l'apaisement de la concupiscence et pour l'entretien de l'amour mutuel, le devoir d'engendrer étant sauf dans l'ensemble de la vie conjugale, ainsi que le devoir de la tempérance chrétienne. Voir ci-après les conditions de licéité de tout acte incomplet.

Nous croyons donc pour notre part pouvoir répondre comme suit à la *première question* :

Un acte incomplet entre époux n'est pas prohibé objectivement, c'est-à-dire il n'est pas mauvais *in se* et en raison de son objet propre, s'il reste volontairement ordonné de fait à la fin du mariage *et* dans « ce qu'il a d'essentiel » *et* « dans la façon de l'accomplir ». La première condition exige qu'il ne comporte pas consciemment de danger prochain d'accomplir séparément un acte consommé, lequel n'est permis que mutuel et apte de soi à la génération. La seconde condition suppose une juste modération, objective et subjective, qui toujours subordonne substantiellement la recherche de la jouissance au service de la génération et de l'éducation de l'enfant et respecte la tempérance chrétienne (cfr le discours du 29 oct. 1951, *l.c.*, pp. 78-79). De ce chef l'union réservée sera coupable si, dans la *volonté* des conjoints, elle signifie la recherche de la volupté pour elle-même; si elle aboutit d'intention ou de fait à contredire en tout ou en partie le devoir d'engendrer et ainsi sépare plus ou moins complète-

ment la jouissance du service de la vie. Il semble bien que ces désordres n'existent pas en vertu du seul *objet* de l'acte, dans l'union réservée prise isolément, pourvu qu'elle remplisse les conditions de licéité de tout acte incomplet entre époux. Quant au devoir d'engendrer, il doit être compris, nous l'avons dit, selon le discours du 29 oct. 1951, c'est-à-dire qu'il admet des dispenses dûment motivées (*N.R.Th., l.c.*, pp. 74-75).

Conditions générales de tout acte incomplet entre époux : Outre l'absence de péril prochain, normalement prévu et consenti, de consommation séparée, l'acte incomplet doit être justifié sincèrement par une nécessité proportionnée d'apaiser la concupiscence et le désir d'entretenir l'amour mutuel, fondement du foyer. Il reste ainsi ordonné « au service de la vie et de l'éducation ». De plus les époux observeront, à l'occasion de l'acte incomplet, la tempérance et la modération, de telle façon qu'ils ne se laissent pas dominer par le plaisir, ne lui donnent pas une valeur excessive dans leur vie conjugale, ne renoncent pas d'intention aux fins du mariage, restent fidèles de fait et d'intention à toutes les lois divines.

On voit dès lors que sans pécher par l'objet même de l'acte réservé, ils pourraient pécher en raison de leurs intentions et des circonstances.

Conclusion : Du seul point de vue de l'acte réservé pris en soi, et bien qu'il ne soit pas illicite en vertu de son seul objet, il y a déjà quelque chose à lui « objecter de la part de la loi chrétienne », comme aussi, croyons-nous, proportions gardées, à tout acte vénérien incomplet, puisqu'il faut insister sur les conditions de licéité, et d'autant plus que l'acte incomplet, dont il est question, est exposé davantage en soi à provoquer la recherche de la jouissance pour elle-même et la séparation de fait ou d'intention d'avec la fin primaire du mariage. Les époux ne pourront donc pratiquer l'union réservée qu'en raison de la nécessité, présumée du moins pour l'un des deux, de ce « remedium concupiscentiae » et de ce « mutuum adiutorium », par exemple pour éviter l'onanisme. Auquel cas, cette union réservée n'est pas par elle-même matière à confession.

Au contraire, on adopterait l'opinion sévère, si l'on considérait comme démontrée l'une des deux hypothèses suivantes : ou bien qu'un acte réservé est un acte conjugal *vicié*, et diffère donc objectivement des autres actes incomplets, la volupté prenant le pas sur la fin du mariage; — ou bien du moins qu'il est objectivement et nécessairement une recherche *intempérante* du plaisir, injustifiable essentiellement soit par le « remedium concupiscentiae », soit par le « mutuum adiutorium ».

Dans la première hypothèse, on devrait affirmer le péché grave, dans la seconde, le péché ne serait que véniel, puisque la fin même du mariage ne se trouverait pas compromise.

Mais, nous l'avons dit, sous réserve des vues de l'Eglise, ces deux hypothèses ne nous paraissent nullement s'imposer, elles sont contraires à l'opinion la plus commune des auteurs contemporains et en tout cas à l'attitude générale de confiance devant l'usage du mariage, elles ne sont pas exigées par les faits. Nous ne les retiendrons pas dans la suite de cet exposé.

Il nous est désormais plus facile de répondre aux deux autres questions.

Deuxième question. La répétition plus ou moins habituelle de l'union réservée sera coupable en soi, légèrement ou gravement, si elle exclut de fait ou d'intention, et dans la mesure où elle l'exclut, la fin primaire du mariage, faisant dès lors dominer manifestement la recherche de la jouissance dans la vie des conjoints.

Conclusion : A la pratique habituelle de l'union réservée, il y a à « objecter de la part de la loi chrétienne » qu'elle mettrait plus facilement en péril, surtout

chez les époux peu chrétiens, la fin du mariage et le saint usage des plaisirs conjugaux. De ce point de vue l'origine « orientale » de cette pratique et son emploi courant par les « libertins » doivent faire réfléchir. Il est indispensable 1) de sauvegarder dans la vie et dans l'intention des conjoints « le service de la génération » ; et par conséquent 2) de maintenir, si l'on use du mariage, *des* actes conjugaux aptes *de soi* à la génération ; et enfin 3) d'entretenir l'intention chrétienne et la tempérance dans le mode, la fréquence, la durée de la recherche du plaisir : de ce dernier devoir, on jugera en général par la désaffection éventuelle, spirituelle et religieuse, que produirait l'usage du mariage tel qu'on le pratique, et spécialement par la mesure efficace de contrôle de soi que les époux savent conserver dans leurs relations.

Troisième question. De toutes façons, et même sans qu'on doive condamner en soi ni l'acte réservé pris à part, ni une certaine habitude contrôlée de l'accomplir aux conditions indiquées, on devra répondre à la troisième question qu'en effet l'*absence de mise en garde* relativement à l'union réservée comportera toujours un *danger* social et privé pour la fin du mariage et pour la sainteté de son usage.

Conclusion : En général, en tout cas et au minimum, il y a à « objecter à l'union réservée de la part de la loi chrétienne » qu'elle ne peut jamais être qu'une « tolérance motivée » et une adaptation à la faiblesse de l'homme — comme d'ailleurs proportions gardées tous les actes incomplets qui ne sont pas *immédiatement* ordonnés à l'acte conjugal. Il faut donc *continuer à recommander* aux époux chrétiens, au moment où ils doivent éviter une nouvelle naissance, la continence dite ascétique, avec l'aide des moyens surnaturels, ou du moins la continence périodique, si elle s'adapte au cas.

Pour résumer, il nous semble — après les expériences des dernières années — que la plus grande objection à faire du point de vue chrétien (et humain) à l'union réservée, c'est le risque de développer et dans la société en général par suite d'une propagande malsaine, et dans la vie des époux qui en feraient leur « visée » ou, trop facilement, leur pratique, un certain envahissement de la volupté, qui conduirait bientôt à l'oubli de la fin et du vrai « sens » du mariage et à la dégradation des âmes.

La vérité qui doit dominer, c'est que le « sens » du mariage chrétien est la progression vers la charité, étant bien entendu que cette progression exige qu'on mette fortement l'accent, dans la vie conjugale et dans l'atmosphère générale, sur l'union spirituelle des époux, bien plus que sur la réussite charnelle du mariage, objet d'inévitables déceptions, à supporter chrétiennement. C'est cette attitude d'ensemble qui seule tient compte de la vocation surnaturelle des conjoints enfants de Dieu, de leur faiblesse originelle qui les soumet à la nécessité absolue d'une Rédemption, de l'ordre providentiel dans lequel ils baignent et qui les oblige à croire au Père, à espérer d'en haut la solution de leurs difficultés, à l'attendre de la grâce croissante et des moyens surnaturels renforcés.

Cette attitude d'*humble aspiration à monter* n'est-elle pas la conséquence évidente de cette autre vérité, trop négligée dans les ouvrages qui exposent le mariage aux chrétiens, que le modèle, jugé indispensable par la Sagesse infinie à la Rédemption de *tous* les hommes, époux compris, n'est autre que Jésus, fils très chaste de la Vierge Marie. N'est-ce pas affirmer l'influence que doit garder, dans la vie de tous les chrétiens, l'idéal de la chasteté parfaite, pratiquée au cœur de l'Eglise par les imitateurs de Jésus? Le présent avertissement nous conduit ainsi à mieux voir combien cette perspective de l'idéal évangélique est indispensable pour conserver pure la doctrine du mariage chrétien.

René Carpentier, S. J.

Bibliographie

ECRITURE SAINTE

Nouveau Testament

G. KITTEL et G. FRIEDRICH. — *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament.* Band V. Lieferungen 8-11 (Bogen 29-44) : ὀρέγομαι - παῖς θεοῦ. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1951-1952, 21 × 22 cm., p. 449-704. Prix : 4,60 marks le fascicule.

Sous la direction de Gerhard Friedrich, successeur de Gerhard Kittel, le *Theologisches Wörterbuch* se poursuit, toujours aussi riche et aussi solide, au rythme maintenant plus rapide de quatre fascicules en une seule année (de juin 1951 à juin 1952). Dans ces fascicules, on trouvera de nombreux articles de longueur moyenne (par exemple : ὁρμή, ὄρος, ὅσιος, ὀφείλω, ὄφις, ὄχλος, παιδεύω, παῖς). L'un d'entre eux nous a paru trop court : à l'article ὁρίζω de K. L. Schmidt, nous aurions voulu une étude lexicologique plus approfondie et une justification plus complète du sens adopté à juste titre pour *Rom.*, I, 4 : « eingesetzt zum Gottessohn in Macht », i.e. constitué fils de Dieu investi de puissance, établi dans la puissance de Fils de Dieu. Deux études très étendues : οὐρανός (et composés) par Traub et von Rad (p. 496-543) et παῖς θεοῦ par Zimmerli et Jeremias (p. 653-704, encore à continuer dans le prochain fascicule 12) retiendront l'attention. De l'article οὐρανός et composés, la grosse part est due à M. Traub, les 8 pages consacrées à l'Ancien Testament étant seules rédigées par M. von Rad. Voici le plan de l'article : 1) Usage grec. Les deux significations : a) du ciel physique : « das Himmelgewölbe über der Erde » ; b) du Ciel au sens divin : « das absolut Umfassende » ; le ciel comme résidence des dieux ; 2) Ancien Testament : le ciel (physiquement) dans la conception du monde en Israël ; Jahweh et le ciel : son habitation dans le ciel ; le ciel comme endroit du salut futur ; 3) Septante. — Judaïsme ; 4) Nouveau Testament. Là aussi mêmes deux sens fondamentaux de ciel physique d'une part, de résidence supérieure de Dieu d'autre part, de cet « en haut », de ce « d'en haut » caractéristiques de la Divinité. Tous les sens d'οὐρανός dans le N.T. sont alors étudiés de plus près sous les titres suivants : a) ciel et terre ; b) Dieu au ciel ; c) le Ciel et Jésus-Christ ; d) le ciel ouvert (au baptême de Jésus et ciel désormais ouvert pour tous grâce à l'action de Jésus-Christ) ; e) le Ciel comme point de départ de la révélation ; f) le Ciel des biens du salut ; g) le Ciel des anges. Sous ces aspects variés, la richesse et la complexité de l'idée de « ciel », au sens spirituel, sont bien mises en valeur, parfois cependant, nous semble-t-il, un peu trop extérieurement, trop extrinsèquement ; nous aurions voulu en f : « le ciel des biens du salut » une intelligence plus pénétrante de Mt., VI, 20 et *Phil.*, III, 20 et de ce que signifie, pour Jésus comme pour Paul, ce « trésor » dans le ciel, cette « citoyenneté » du ciel, comme but orientant la vie présente. — L'article παῖς θεοῦ est particulièrement étendu parce que les auteurs y ont englobé l'étude de l'expression hébraïque « 'ebed Yahweh » puisque celle-ci a été traduite 340 fois dans les LXX par παῖς θεοῦ (327 fois par δούλος ou composés ; aussi par οἰκέτης, θεράπων, etc.). La partie consacrée à l'« 'ebed Yahweh » dans l'Ancien Testament et les LXX (A et B dans l'article) a été rédigée par M. Zimmerli ; elle envisage les divers aspects de cette formule complexe, particulièrement dans le Deutéro-Isaïe ; suit alors une étude très riche et très attentive par J. Jeremias de la formule παῖς θεοῦ comme tra-

duisant « 'ebed Yahweh » dans le judaïsme postérieur à la version des LXX (C dans l'article) ; elle s'élargit en une recherche d'ensemble sur l'attente messianique à la veille du Nouveau Testament ; on tirera grand profit de la richesse de documentation de cette enquête et on en lira avec un vif intérêt les conclusions p. 697-698 ; la 4e partie de cette excellente étude (D : παῖς θεοῦ dans le Nouveau Testament par J. Jeremias) n'est encore que commencée dans ce fascicule 11. J. Levie, S. J.

W. Bauer. — *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur,* Lieferungen 4-6 : ἔνθα-μυστήριον. 4e édit., Berlin, Töpelmann, 1952, 28 × 20 cm., col. 481-960. Prix : 5,80 marks par fasc.

Lorsque l'on compare, page par page, cette 4e édition à la 3e de 1937, on ne peut qu'admirer l'extraordinaire somme de travail dépensée à ce remaniement. Si la structure, le plan, l'indication des sens divers sont restés les mêmes dans l'ensemble, il n'est guère d'article qui ne se soit enrichi de références nouvelles, nombreuses et précises, particulièrement des auteurs contemporains du Nouveau Testament : Josèphe, Philon, etc. La masse de renseignements ainsi colligée fait de plus en plus de ce dictionnaire un instrument de travail de toute première valeur, indispensable à tout exégète. L'auteur est resté attentif à signaler les articles nouveaux publiés sur l'histoire d'un mot ; il indiquera par exemple à propos de κύριος l'article de M. Cerfaux « Kyrios dans les citations pauliniennes de l'Ancien Testament » (*Eph. theol. lov.*, 1943, p. 5-17) (à propos de Λάζαρος l'article de M. Lefort « Le nom du mauvais riche » est en fait de 1938 (pas 1939) dans la *Zeit. f. neutest. Wiss.* et ne concerne pas le nom de Lazare) ; mais il a averti lui-même qu'en ce domaine de la bibliographie il était obligé de se restreindre pour ne pas augmenter à l'excès les proportions de l'œuvre ; c'est dans la collation aussi large que possible des textes grecs qu'a consisté son travail principal ; on constate ici que l'enrichissement est considérable et s'étend à toutes les pages du dictionnaire. J. Levie, S. J.

L. Pirot et A. Robert. — *Dictionnaire de la Bible. Supplément.* Fasc. XXV : *Langdon-Loi israélite.* Paris, Letouzey et Ané, 1952, 28 × 20 cm., col. 257-512.

Ce fascicule XXV est particulièrement riche et éclairant. Notons quelques articles principaux ; langues et écritures sémitiques (par J. Nougayrol : sémitique oriental ou accadien ; H. Cazelles et J. G. Février : sémitique occidental ; G. Ryckmans : groupe du sud. Synthèse très claire et solidement documentée d'excellente vulgarisation, avec bibliographie bien choisie et nombreuses reproductions : alphabets, inscriptions, etc.). — Latines (versions) antérieures à S. Jérôme (Bel exposé par le P. Botte du travail accompli en ce domaine de 1900 à 1947, en vue de compléter l'ancien article du P. Méchineau dans le Dictionnaire de la Bible de Vigouroux, IV, p. 97-123 ; nous avons lu entre autres avec un vif intérêt p. 345-346 le n° III, Valeur critique, sans être toutefois convaincu par chacun des exemples mis en avant). — Très suggestif apparaît l'article du P. Courtade, « Lettres encycliques (concernant la Bible et les études bibliques)», dans lequel il compare en détail les 3 encycliques *Providentissimus, Spiritus Paraclitus* et *Divino afflante Spiritu* et montre, par les ressemblances et les différences, « le chemin parcouru par la pensée de l'Eglise en un demi-siècle » (col. 377) : continuité et évolution motivée par les circonstances sont bien mises en valeur. — Littéraires (Genres) par M. Robert. Etude personnelle et pénétrante, à la fois progressiste et prudente. Intéressant exemple, p. 411-416, du « genre anthologique » ; on en sera reconnaissant à l'auteur et on en tirera profit, mais peut-être sans le suivre toujours dans tous ses développements. — Enfin monumental article : « Logos » par un groupe d'auteurs (R. Tournay, O.P. ; A. Barucq ; A. Robert ; C. Mondésert ; J. Starcky) : aspects divers successivement étudiés, avec une conclusion d'ensemble de

l'éditeur : M. A. Robert. Disons seulement ici que l'étude de M. l'abbé Starcky, « La parole divine dans le Nouveau Testament », se rattache étroitement au célèbre article de G. Kittel, dans le *Theol. Wörterbuch zum N.T.*, article qu'il discute pas à pas, marquant ce qu'il en admet et ce qu'il en rejette et pourquoi. — Le fascicule contient en outre d'utiles études moins considérables : Léontopolis; Lévitique (Organisation); Lithostroton, Loi israélite et de nombreuses notices sur des exégètes défunts. J. Levie, S. J.

E. Osterloh-H. Engelland. — *Biblisch-Theologisches Handwörterbuch zur Lutherbibel und neueren Uebersetzungen.* Fasc. 4, 5 et 6. Goettingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1951-1952, 28 × 19 cm., p. 225-416. Prix de souscription : 3,80 marks par fascicule.

Nous avons exposé, en octobre 1951, p. 873-874, les caractères de ce dictionnaire théologique de la Bible; œuvre de haute vulgarisation, il semble vouloir être pour le peuple chrétien de confession protestante ce qu'est pour les exégètes le dictionnaire de Kittel. Les 3 fascicules 4 à 6 étudient les mots ayant une portée théologique, de la lettre G (Gut) à la lettre O (Offenbarung). Nouveauté dans son genre, ce dictionnaire reste pour nous, nous l'avouons, quelque peu déconcertant, aussi bien quant au choix et à l'étendue des articles que quant à la manière de les rédiger. L'article Hass (haine) par exemple compte trois colonnes et demie, tandis que Handauflegung (imposition des mains) n'a qu'une colonne et quart; le mot Kirche (Eglise) n'a qu'une colonne, un peu moins que le mot klug (prudent); on a du reste admis parmi les mots à expliquer pas mal de termes qui ne peuvent être « théologiques » qu'indirectement ou par leur contexte, comme Heuschrecke, holdselig, Jahr, Kleinod, klug, knirschen, Kraut, etc. Heureusement, la plupart des articles spécifiquement théologiques : Heil, Heiland, heilig, Heiliger Geist, Herr (kurios), Himmelreich, In Christo, Inspiration, etc., ont l'étendue à laquelle ils ont droit. La manière de rédiger est toujours respectueuse des données de la foi chrétienne, celles qu'admet la confession protestante; l'opposition à la doctrine catholique apparaîtra dans des articles tels que Himmelfahrt, Irrlehre, Jungfrauschaft der Maria, Märtyrer, etc., sans fanatisme toutefois. Ce qui étonne assez souvent, c'est l'imprécision, le vague de certains exposés théologiques; cela tient, on le sent, d'ordinaire à l'absence d'une dogmatique ferme, parfois à la crainte de froisser des mentalités plus simplistes et plus intransigeantes, de temps en temps au désir de rester dans les limites de la vulgarisation et d'éviter ce qui serait trop technique. Ces critiques ne nous font pas méconnaître le mérite principal du dictionnaire; il révèle à chaque page une grande connaissance de l'Ecriture et un effort sincère et éclairé pour rendre la Bible plus accessible, plus proche du Chrétien. J. Levie, S. J.

K. Th. Schäfer. — *Grundriss der Einleitung in das Neue Testament.* 2e édit., Bonn, Hanstein, 1952, 25 × 17 cm., VI-185-8* p. Prix : broché, 7 marks; relié, 9,60 marks.

Deuxième édition, mise à jour par l'auteur, du Grundriss de K. Th. Schäfer paru en 1938 (cfr *N.R.Th.*, 1938, p. 610). Cette introduction au Nouveau Testament se recommande par ses qualités de concision, de richesse d'information, de sincérité critique dans l'exposé des problèmes, avec toutefois une prudence assez marquée dans les conclusions. Les changements faits d'une édition à l'autre consistent en diverses additions de quelques lignes de-ci de-là (une addition plus considérable pp. 67-69 sur Luc, XXII, 19 b, 20) et, pour chaque section, en des compléments bibliographiques. L'auteur a tâché de tenir compte des ouvrages de langue française jusqu'à l'année 1951. J. Levie, S. J.

B. C. Butler. — *The Originality of St. Matthew.* A Critique of the Two-Document Hypothesis. Cambridge, at the University Press, 1951, 22 × 15 cm., VIII-180 p. Prix : 18 sh.

Une tradition sur la question synoptique s'est formée à l'Abbaye de Downside. Dom John Chapman, quatrième Abbé de Downside, avait consacré à ce sujet tout un volume qui fut édité après sa mort par Mgr Barton (1937). Il y soutenait que c'était Marc qui dépendait de l'évangile grec de Matthieu et non vice versa : Pierre prêchait à Rome en se servant, comme base, de l'évangile grec de Matthieu et en l'interprétant librement (p. XXI du livre de Chapman) ; cette prédication de Pierre forme l'essentiel de l'évangile de Marc. Quant à Luc, il avait, à l'aide de l'évangile de Marc et de ses propres informations, composé — peut-être à Césarée — une première rédaction de son évangile ; mais, ayant eu connaissance à Rome de l'évangile *grec* de saint Matthieu, il l'utilisa pour une nouvelle rédaction de son propre évangile, qu'il publia durant la captivité romaine de saint Paul (cfr *N.R.Th.*, mai 1939, p. 600-601). — C'est dans le même sillage que se place le livre de l'actuel Abbé de Downside, Dom B. C. Butler ; ici aussi le travail est personnel, fruit d'une étude minutieuse des textes, avec discussions philologiques critiques et sans faire appel à des considérations extrinsèques, apologétiques ou théologiques. Voici les deux thèses essentielles de son volume : 1°) Dans les passages généralement attribués à Q comme source de Mt grec et de Luc, la seule explication adéquate des données est que Luc a puisé directement dans Matthieu grec ; dès lors l'hypothèse de la source Q doit être définitivement abandonnée ; ceci fait l'objet des chapitres I à IV, p. 1-61 ; 2°) Dans les chapitres V à XI l'auteur cherche à prouver que ce n'est pas Matthieu grec qui dépend de Marc, mais Marc de Matthieu grec. — Le travail de Dom Butler est technique et précis, ne se laissant pas entraîner à des généralisations vagues ; l'auteur a étudié de près et discute divers travaux anciens ou récents en langue anglaise sur le sujet : Hawkins, Oxford Studies de Sanday, Harnack, Streeter, Turner, Burney, Ropes, Kilpatrick, etc., et ne perd pas de vue l'existence de la Formgeschichte.

Personnellement, nous ne pensons pas que Dom Butler ait réussi à établir ses deux thèses fondamentales. L'hypothèse des deux sources, telle qu'elle est présentée aujourd'hui, corrigée et précisée, par nombre d'exégètes catholiques, nous semble rester plus vraisemblable que ce que l'auteur veut mettre à la place. Le montrer demanderait tout un article. Bornons-nous ici, à titre d'exemples, aux premiers chapitres de l'ouvrage, qui doivent prouver la 1re thèse : Luc se sert de Matthieu grec. Le ch. I, que l'auteur considère comme capital, « crucial » (p. 21), consiste tout entier en la comparaison de cinq passages : 1) le grain de sénevé : Mc IV 30-32 ; Mt XIII 31-33 ; Lc XIII 18-21 ; 2) le scandale : Mc IX 42 ; Mt XVIII 6-7 ; Lc XVII 1b, 2 ; 3) la controverse sur Beelzebub : Mc III 23-30 ; Mt XII 25-32 ; Lc XI 17-23 ; XII 10 ; 4) discours apostolique : Mc VI 8-11 ; Mt X 9-15 ; Lc X 4-12 ; 5) le double précepte de charité : Mc XII 28-34 ; Mt XXII 35-40 ; Lc X 25-28. Or ces cinq textes font partie de la dizaine de passages classiques qui peuvent être et sont généralement allégués comme signes de l'habitude de Matthieu grec de « combiner » ses sources (ici Mc et Q : ceci sans préjuger pour l'instant ce que deviendra cette Quelle dans l'hypothèse pleinement construite), alors que Luc suit tantôt Marc, tantôt Q (et tantôt d'autres sources) sans chercher à les réunir en un seul exposé. Or, lorsque nous comparons les arguments de Dom Butler pour l'utilisation de Matthieu grec par Luc et les arguments classiques pour une source commune utilisée ici indépendamment par Matthieu grec et Luc, mais combinée par Matthieu seul avec l'exposé parallèle de Marc, nous restons convaincu que la seconde explication est plus vraisemblable, plus naturelle, psychologiquement plus proche des textes que celle de Dom Butler.

Si alors nous passons aux chapitres II-IV, qui ont surtout pour but de réfuter les arguments classiques pour l'existence de Q, la démonstration de Dom Butler nous semble plus conjecturale encore : en 1930, dans un gros volume de 364 pages des *Biblische Studien*, Joseph Schmid a eu en vue de prouver que Luc ne se servait pas de Matthieu grec ; nous regrettons que cet ouvrage capital, directement opposé à ses conclusions, n'ait pas été connu de Dom Butler ; il y aurait trouvé, bien mises en lumière, les principales raisons qui militent contre son hypothèse, tout particulièrement l'impossibilité de s'expliquer encore la disposition, l'ordre, la succession des péricopes du 3e évangile, si l'évangéliste avait eu comme source l'évangile grec de Matthieu.

Nous ne pensons pas que la question synoptique soit en fait résolue; nous n'ignorons pas que maints points d'interrogation subsistent et engagent les exégètes à rester ouverts à toute hypothèse nouvelle, qui pourrait peut-être mieux unifier les points semblant déjà acquis ou plus vraisemblables; mais nous n'avons pas l'impression que la lumière soit à chercher dans la direction que nous indique Dom Butler. Toutefois son intéressante et riche enquête ne pourra être négligée, à cause des matériaux utiles qu'elle a groupés et étudiés critiquement. J. Levie, S. J.

J. Bieneck. — *Sohn Gottes als Christusbezeichnung der Synoptiker.* Coll. Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, 21. Zurich, Zwingli-Verlag, 1951, 22 × 16 cm., 90 p. Prix : 6,25 frs suisses.

Tout récemment, dans sa *Theologie des Neuen Testaments,* R. Bultmann, après Heitmüller et Bousset, a tranché une fois de plus dans un sens négatif la célèbre question de la signification de « Fils de Dieu » dans les évangiles synoptiques. Jamais, d'après lui, la communauté primitive judéo-chrétienne de Jérusalem n'a pu envisager Jésus comme le Fils unique de Dieu, envoyé par le Père sur la terre, obéissant jusqu'à la mort et en conséquence exalté comme « Seigneur » de tous; pareille croyance n'a pu naître qu'en milieu hellénistique, à Antioche, Damas ou Tarse, devenant ainsi le présupposé de toute la théologie paulinienne. En Palestine, Jésus n'apparut, de son vivant, que comme *un prophète* fidèle jusqu'à la mort à sa mission et, *après sa mort,* comme Celui qui devait revenir un jour *comme Messie* pour établir le royaume de Dieu. La dissertation de M. Bieneck a pour but de s'opposer à cette simplification minimisante et déformante du fait religieux chrétien, par une étude historique du titre « Fils de Dieu » dans les Evangiles synoptiques : la simple énumération des chapitres indique bien la marche de l'argumentation : « Fils de Dieu » en Israël et dans le Judaïsme; « Fils de Dieu » dans l'hellénisme; l'expression « Fils de Dieu » dans les synoptiques : vue d'ensemble; la grandeur (die Hoheit) du Fils; l'obéissance du Fils; l'image entièrement non hellénique ainsi exprimée, avec, pour finir, un Excursus sur Mt., XI, 25-30. La dissertation est bien menée historiquement et contient d'excellents éléments, heureusement mis en valeur, à côté d'autres plus ou moins discutables ; elle redit sans doute et devait redire maintes choses souvent dites, mais les présente de façon personnelle et compétente; une bibliographie bien choisie termine le volume. J. Levie, S. J.

A. H. N. Green-Armytage. — *John who saw.* A layman's essay on the authorship of the fourth Gospel. Londres, Faber & Faber, 1952, 19 × 13 cm., 182 p. Prix : 10 sh. 6 d.

Livre attachant par sa spontanéité, son humour, son bon sens, par certaines pages pénétrantes, bien pensées et bien écrites, par exemple 41 suiv. sur les caractéristiques du 4e évangile. L'auteur est très personnel et ne dissimule pas ses convictions; p. ex. p. 89 : l'hypothèse supposant que le « disciple bien-aimé » n'était pas, dans la pensée de l'auteur, une personne réelle, mais était « une sorte de disciple idéal », cette hypothèse lui semble « profoundly absurd »; p. 94 la scène du ch. XXI (la capture des 153 poissons, suivie de la triple profession d'amour de Pierre) lui paraît si réelle, si vécue qu'il va jusqu'à dire : « I can almost smell the charcoal fire and the fish being grilled ». Je ne pense pas toutefois que M. Green-Armytage ait saisi pleinement toute la complexité de la question johannique; n'étant ni exégète ni théologien, il n'a pas pénétré, malgré son effort remarquable de documentation et de bibliographie, jusqu'au cœur du problème. Les arguments de critique externe ont été bien exposés et mis habilement en valeur; mais nous ne suivrions certainement pas l'auteur lorsqu'il pense, p. 20, que la question d'authenticité et celle de vérité historique « are... not very closely related », ou lorsqu'il veut démontrer p. 124 suiv. et p. 135 que, dans le célèbre témoignage de Papias, Jean nommé d'abord comme

apôtre et Jean le presbytre sont un seul et même personnage. Les chapitres consacrés à la critique interne sont incomplets : une objection importante — les différences d'enseignement doctrinal entre les Synoptiques et le 4e évangile — a été insuffisamment discutée. On n'en restera pas moins reconnaissant à l'auteur de sa présentation vivante, concrète et suggestive des arguments positifs de l'authenticité du IVe évangile. J. Levie, S. J.

H. P. V. Nunn. — *The authorship of the fourth Gospel.* Oxford, Blackwell, 1952, 19 × 13 cm., xii-152 p. Prix : 7/6 sh.

Ce petit livre veut montrer la valeur objective de la tradition historique qui, depuis la seconde moitié du second siècle, attribue le 4e évangile à l'apôtre Jean. Après avoir établi la valeur de cet argument de critique externe, l'auteur, dans la première partie de son ouvrage, examine un à un les témoins de la tradition historique. Un chapitre entier est consacré à l'étude du témoignage d'Irénée, à celle de la question de Jean l'Ancien, des Aloges et du prétendu martyre de l'apôtre Jean. Une seconde partie plus brève étudie l'argument de critique interne : comparaison avec les synoptiques et quelques considérations générales. La méthode d'exposition consiste principalement à montrer les positions variées, sinon opposées, des critiques qui ont abordé ces problèmes. Ces pages ne sont donc pas une étude technique des témoignages eux-mêmes. Il ressort très nettement de cet exposé qu'il règne parmi la critique dite indépendante certains « tabous », comme « un terrorisme académique » selon l'expression de Lightfoot, voire une suffisance qui compromettent l'objectivité des jugements déformant à plaisir les témoignages les plus sûrs. De ce point de vue, ce petit livre est courageux. Nous avons été heureux d'y lire le bel hommage rendu au P. Lagrange. Parlant de son commentaire de S. Jean, dédaigné par Howard qui le tenait pour influencé par les décrets de la Commission Biblique, l'auteur écrit : « Il n'y a pas de livre qui expose plus complètement et plus honnêtement la valeur objective de la critique externe au sujet de l'authenticité du 4e évangile » (p. 69). Ch. Matagne, S. J.

E. Ruckstuhl. — *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums.* Der Gegenwärtige Stand der einschlägigen Forschungen. Coll. Studia Friburgensia. Neue Folge, 3. Fribourg (Suisse), Paulusverlag, 1951, 24 × 16 cm., xviii-290 p. Prix : 13 frs.

L'unité littéraire du IVe évangile a été attaquée récemment de façon nouvelle dans le célèbre commentaire de R. Bultmann (1re éd. 1941 ; 2e éd. 1950 : cfr *N.R.Th.*, 1951, p. 655 et p. 876) : s'il admet un auteur unique, ayant conféré à l'œuvre son unité de structure et de pensée : l'évangéliste (complété d'ailleurs par un rédacteur retravaillant et éditant son œuvre après sa mort), il suppose cet évangéliste foncièrement dominé dans son travail par deux sources principales : les « Offenbarungsreden » qui forment la base des discours de Jésus, et la « Σημεῖα-*Quelle* » qui fait le fond d'un certain nombre de récits, surtout miraculeux, outre d'autres sources moins nettement identifiées. Ces sources se trahissent, selon B., par des différences de style comme par des étrangetés dans l'adaptation. L'ouvrage de M. E. Ruckstuhl est essentiellement une discussion critique des thèses de Bultmann : c'est sur elles que porte la partie principale du volume (p. 1-179). M. R. a d'abord le grand mérite (principalement p. 20-37 mais aussi à travers toute la discussion) de présenter un exposé ordonné et synthétique des affirmations de Bultmann, dispersées par celui-ci, de façon désespérément analytique, dans son commentaire, poursuivi verset par verset à travers 600 pages (cfr *N.R.Th.*, 1951, p. 876). En même temps, l'auteur étudie critiquement les arguments essentiels allégués par B. pour sa distinction de sources, particulièrement ceux qui étaient fondés sur les particularités stylistiques, et s'efforce d'en montrer l'insuffisance en regard des conclusions. Travail minutieux et pénétrant qui a demandé une immense patience et rendra service à tous ceux qui ont à étudier philologiquement le 4e évangile et... à se servir à cet effet de l'indigeste, mais indispensable, commentaire de Bultmann.

La 2e partie de l'ouvrage de M. Ruckstuhl (p. 180-219) complète ces études stylistiques sur l'unité de l'œuvre johannique par une synthèse critique et une continuation des conclusions de E. Schweizer dans son bel ouvrage : *« Ego eimi »* (cfr *N.R.Th.*, 1948, p. 854-855) : Schweizer avait noté et classifié 33 particularités stylistiques positives, propres à son avis au 4e évangéliste (outre d'autres négatives), qui, répandues à travers tout l'évangile, manifestaient l'unité littéraire de l'œuvre; cette liste, déjà enrichie par les travaux subséquents de J. Jeremias et de P. Menoud, est discutée et complétée par E. Ruckstuhl : ayant ainsi colligé une cinquantaine de caractéristiques littéraires du IVe évangile, il en étudie la répartition dans les passages désignés par Bultmann comme trahissant chez l'évangéliste emprunts ou influences : il croit pouvoir montrer que ceux-ci sont aussi spécifiquement johanniques que n'importe quel autre. Au terme de ses recherches, p. 218-219, l'auteur formule très clairement ses conclusions, qu'il serait trop long de transcrire ici, mais qui vont toutes à établir la profonde unité littéraire du IVe évangile.

La 3e partie du volume — qui est comme un appendice — est consacrée à la discussion critique du travail récent de J. Jeremias, *Johanneische Literarkritik,* dans *Theologische Blätter,* 1941, p. 33-46; celui-ci, favorable à l'unité essentielle de l'évangile, admettait cependant quelques additions dues à l'éditeur de l'œuvre, après la mort de l'évangéliste; la plus importante serait l'insertion, dans le discours eucharistique, du passage VI, 51b-58; M. R. n'a pas de peine à montrer la faiblesse de cette dernière hypothèse. Contre Jeremias il défend l'authenticité johannique stricte de XIX, 35 mais admet avec lui que XXI, 24 pourrait être une addition d'éditeur. — Le travail de M. Ruckstuhl fait honneur à son auteur et aux Dominicains de Fribourg qui furent ses maîtres.

J. Levie, S. J.

O. Cullmann. — *Les sacrements dans l'évangile johannique.* La vie de Jésus et le culte de l'Eglise primitive. Coll. Études d'histoire et de philosophie religieuses publiées par la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg, 42. Paris, Presses Universitaires de France, 1951, 25 × 16 cm., 94 p. Prix : 400 frs.

Etude d'un très vif intérêt. Le ch. I : « Le dessein de l'évangéliste », pénétrant et personnel, marque bien l'intention de l'auteur du IVe évangile « de mettre en évidence le rapport du *Jésus historique* et du *Christ* » (p. 9), de montrer « en quoi la vie historique de Jésus se rapporte à l'ensemble de l'histoire du salut » (p. 26). Ce chapitre est riche d'observations de détail suggestives sur la façon dont l'évangéliste unit étroitement sa vision du Jésus de l'histoire et sa foi au Christ tel qu'il le comprenait dans la pleine lumière du premier siècle finissant. On lira utilement maintes remarques très justes sur l'importance accordée dans l'évangile à *la vue* (avoir « vu » Jésus, comme témoin) en même temps que sur la nécessité reconnue à *la foi,* sur les mots johanniques à double signification (ἄνωθεν signifiant à la fois « de nouveau » et « d'en haut »; ὑψωθῆναι; ἔδωκεν; τυφλοί, etc.), sur la thèse que « la recherche d'un sens plus profond doit être érigée en principe d'explication de cet évangile » (p. 26).

De ces principes généraux, M. Cullmann passe à une application *particulière,* qu'il n'érige pas en « préoccupation exclusive de l'évangile », mais en laquelle il voit un aspect important de l'intention générale de l'évangéliste : ce serait l'intérêt très vif de celui-ci pour le *culte,* pour les deux grands sacrements de l'Eglise primitive : le baptême et la Cène eucharistique. L'évangéliste, avait-il dit, « s'efforce de considérer simultanément le Jésus historique et le Seigneur présent dans l'Eglise ». Or « c'est dans le culte que se manifeste concrètement la présence du Christ dans son Eglise » et le culte chrétien primitif « se présente toujours centré ou bien sur la célébration de la S. Cène ou bien sur celle du baptême ». De là l'effort de M. Cullmann pour découvrir, en maints passages du IVe évangile, des allusions voilées à ces deux sacrements : elles font l'objet des chapitres II à XIV de cet ouvrage. Si les exégètes sont d'accord pour reconnaître des allusions explicites aux sacrements dans Jean, III, 5;

VI, 51-58 et XIX 34, s'ils s'écartent nettement de R. Bultmann qui attribue à l'évangéliste une mentalité anticultuelle et en conséquence déclare interpolés tous les passages de signification sacramentelle comme Jean, III, 5 (« ex aqua » supprimé) ou les textes eucharistiques de Jean, VI, ils seront plus hésitants à voir des allusions cultuelles et sacramentelles *partout* où M. Cullmann croit en découvrir. Les objections en effet n'ont pas manqué. C'est en 1944 que M. Cullmann dans son ouvrage « Urchristentum und Gottesdienst » avait présenté pour la première fois sa thèse; elle fut combattue comme « excessive » dans un cahier ronéotypé de W. Michaelis : « Die Sakramente im Johannesevangelium »; c'est en réponse à M. Michaelis que M. Cullmann a rédigé le ch. I dont nous avons parlé (qui parut d'abord dans la 2e édition de Urchristentum und Gottesdienst en 1950) et, en divers endroits, a justifié sa pensée dans le texte et dans des notes. Nous pensons aussi que la thèse sacramentaliste de M. Cullmann est excessive, mais nous lui sommes reconnaissant de l'heureuse réaction que manifeste son travail à l'égard de plusieurs aspects du commentaire de R. Bultmann. J. Levie, S. J.

F. Ceuppens, O.P. — *Quaestiones selectae ex epistulis S. Pauli.* Rome-Turin, Marietti, 1951, 21 × 15 cm., x-234 p.

Interprétation, selon la méthode dogmatique, d'un certain nombre de passages de saint Paul qui servent généralement de preuves classiques « ex Scriptura Sacra ». Peu de discussions historiques ou philologiques des textes; l'auteur raisonne en partant des conclusions des exégètes catholiques récents. Voici les principaux textes analysés et le but dogmatique visé en chaque cas : Rom. I 18-23 (connaissance naturelle de Dieu ex creaturis); III 21-30 (justification par la foi); V 12-21 (péché originel; la discussion sur le polygénisme devant l'Ecriture aurait gagné à être formulée par endroits de façon plus nuancée); VIII 28-30 (predestinatio ante praevisa merita; tous les exégètes ne seront pas d'accord sur la méthode d'interprétation mise ici en œuvre); 1 Cor. XI 17-34 (S. Eucharistie) : 1 Cor. XIII (Charité); 1 Cor. XV (Résurrection); Eph. I-III (Union de tous dans le Christ et l'Eglise); Colos. I 14-15, II 9 (Divinité du Christ); Phil. II 6-11 (Divinité du Christ); Hebr. V 1-10; VII 1-28 (Sacerdoce éternel du Christ). J. Levie, S. J.

R. Schnackenburg. — *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus.* Eine Studie zur paulinischen Theologie. Coll. Münchener theologische Studien im Auftrage der Theol. Fak. München. I. Historische Abt. 1. Band. Munich, K. Zink, 1950, 25 × 16 cm., xvi-226 p. Prix : 18 marks.

Solide étude théologique, rigoureuse et approfondie, sur la signification du baptême dans la théologie paulinienne de la rédemption. L'auteur l'a divisée en deux grandes parties : la première (p. 1-98) est une analyse exégétique détaillée de tous les textes de saint Paul relatifs au baptême : le baptême comme bain de purification : *I Cor.*, VI, 11; *Eph.*, V, 26; comme bain de nouvelle naissance (*Tit.*, III, 5); comme incorporation au Christ (formule εἰς τὸ ὄνομα : *I Cor.*, I, 13; formule βαπτίζειν εἰς Χριστόν : *Gal.*, III, 27; *Rom.*, VI, 3; et, avec une nuance spéciale *I Cor.*, XII, 13); comme participation à la rédemption σὺν Χριστῷ (longue étude du texte classique : *Rom.*, VI, 1-11 et analyse des autres textes comme *Gal.*, II, 19; *Col.*, II, 11-13; III, 1-4; *Eph.*, II, 4-6); enfin dans un dernier chapitre (p. 77-98), l'auteur discute les autres passages, qui ont été rattachés au même sujet (p. ex. certains textes sur le πνεῦμα, sur la σφραγίς, l'image du passage de la mer rouge dans *I Cor.*, X, 2) et s'arrête plus longuement au baptême pour les morts de *I Cor.*, XV, 29 (qu'il interprète justement comme « Vicariatstaufe », baptême reçu au bénéfice d'autrui, coutume corinthienne que Paul se borne à mentionner sans l'approuver ni la désapprouver). On appréciera dans toute cette première partie l'exactitude attentive de l'exégèse et la modération judicieuse des conclu-

sions; l'auteur rejette justement la tendance générale de l'interprétation de O. Casel; il montre par ailleurs que la pensée essentielle de Paul s'explique bien ici dans le cadre du christianisme primitif et de toute la théologie paulinienne, sans emprunt aux doctrines et à la terminologie des mystères païens. Personnellement, nous aurions, dans l'exégèse de plusieurs textes, mis davantage l'accent sur le caractère actuel, physique, mystique de l'union du chrétien avec le Christ : simple question de nuances avec accord pour l'essentiel.

La seconde partie (p. 99-210) est un essai de synthèse : l'auteur l'intitule : « Biblisch-theologischer Aufbau : Das Heilsgeschehen bei der Taufe im Zusammenhang der paulinischen Theologie ». Il y marque la place essentielle du baptême dans la théologie paulinienne; foi et baptême sont complémentaires l'un de l'autre; le baptême pour Paul, comme pour tout le christianisme primitif, est « Heilsmittel » et M. Schnackenburg précise, entre parenthèses, « Sakrament ». Où réside la valeur salvatrice du baptême? C'est ce que l'auteur expose dans le ch. II de la 2e partie : « Das sacramentale Mitsterben und Mitauferstehen mit Christus bei der Taufe » (p. 132-175). Il y rejette les interprétations de l'histoire des religions (Reitzenstein, Heitmüller, Bousset, etc.) et montre les différences fondamentales entre la conception de Paul et les conceptions sous-jacentes aux mystères païens; il fait la critique de la théorie mystérique d'O. Casel, aussi bien que de celle de W. Tr. Hahn. Il met alors en relief toute la signification de la formule « mourir avec le Christ » et « ressusciter avec le Christ » qui exprime la valeur de salut du baptême. Non seulement le chrétien reçoit comme sien tout ce que le Christ a vécu dans sa vie physique ici-bas; mais il entre par le baptême en communion réelle, toute spirituelle avec le Christ ressuscité; mourir avec le Christ n'est pas seulement « ein bloss moralischer oder gleichnishafter Nachvollzug »; « Der Christ, an dem sich dieser Prozess des Mitsterbens und Mitauferstehens vollzieht, tritt zugleich in die pneumatische Christusgemeinschaft (ἐν Χριστῷ) ein » (p. 156) et l'auteur s'efforce d'unir étroitement le rapport du chrétien avec le Christ qui est mort pour nous à un moment passé de l'histoire et la relation de ce même chrétien avec le Christ éternellement vivant. Cette conception sacramentelle de Paul naît de sa pensée fondamentale « die das Heilsgeschichtliche (Adam-Christus-Parallele) und das Pneumatisch-Ueberzeitliche (ἐν Χριστῷ) verbindet ». Le Christ lui « apparaît *et* comme le Jésus historique — le rédempteur — qui reste le Messie *et* comme le Seigneur « spirituel » qui demeure à travers les temps jusqu'à ce qu'Il revienne comme Christ de la Parousie » (p. 158). Cette interprétation n'est sans doute pas nouvelle; le mérite de l'auteur a été de la bien mettre en valeur en regard d'autres théories récentes, après l'avoir dégagée rigoureusement des textes. La pensée de saint Paul est si riche et si complexe que, si justes qu'elles soient dans la direction qu'elles marquent, les formules de M. Schnackenburg paraîtront parfois n'avoir pas encore atteint toute la plénitude de la doctrine paulinienne. Ce volume est en tout cas une forte étude de théologie et d'exégèse, bien documentée et vigoureusement construite, qui ouvre remarquablement la nouvelle série des « Münchener Theologische Studien ». J. Levie, S. J.

R. Balducelli, O.S.F.S. — *Il concetto teologico di carità attraverso le maggiori interpretazioni patristiche e medievali di I ad Cor. XIII.* Coll. The Catholic University of America. Studies in sacred Theology. Second series, 48. Rome, Catholic Book Agency, 1951, 23 × 15 cm., xxxii-244 p.

Etude d'histoire de l'exégèse, commencée à l'Institut biblique pontifical de Rome et achevée à l'Université catholique de Washington. Elle a pour objet une question très précise : comment fut interprétée, dans l'exégèse patristique et médiévale, cette ἀγάπη exaltée par saint Paul, 1 Cor. XIII, comme le plus élevé des dons divins? L'auteur montre (ch. I) que les Pères grecs furent unanimes à y voir l'amour du prochain; l'exégèse latine au contraire, de l'Ambrosiaster à saint Thomas d'Aquin, mit l'accent sur le caractère théocentrique de cette charité : Amour de Dieu s'appliquant au prochain; l'auteur tâche de

préciser quel fut, dans cette ligne homogène, l'apport particulier de l'Ambrosiaster (ch. II), de Pélage (ch. III), de saint Augustin (ch. IV), quelle fut la contribution de la scolastique médiévale (ch. V-VII), particulièrement dans la systématisation de saint Thomas d'Aquin (ch. VIII). Une conclusion très claire (p. 187-194) résume les résultats obtenus. Un appendice (p. 196-236) donne intégralement un certain nombre de textes médiévaux non encore publiés.

La dissertation est bien conduite et intéressera les exégètes et les moralistes.

J. Levie, S. J.

B. Schneider, O.F.M. — « *Dominus autem Spiritus est* » (*II Cor. 3, 17a*). Studium exegeticum. Rome, Officium Libri Catholici, 1951, 26 × 17 cm., VIII-216 p.

On sera reconnaissant au P. Schneider du travail immense qu'il s'est imposé pour éclairer le fameux texte de S. Paul, *II Cor.*, III, 17 : « Dominus autem Spiritus est » ; on acceptera également avec gratitude l'utile catalogue qu'il a dressé des textes patristiques ou médiévaux consacrés à ce passage, ainsi que la liste des interprétations modernes ou contemporaines. Mais nous ne pensons pas que beaucoup d'exégètes ou théologiens doivent être conquis par sa méthode — plus scolastique et dogmatique qu'historique et philologique — non plus que par ses conclusions. D'après lui κύριος du v. 17a n'est pas le Christ, mais Dieu, comme personne divine, bien que le même mot à son avis signifie le Christ en 17b et en 18 : ce qui rend assez déconcertante, logiquement et psychologiquement, la suite des idées de 17 à 18. Quoi qu'il en soit, voici comment l'auteur entend et paraphrase, selon leur connexion logique, les versets 16 et 17a : « 16 Quando autem secundum Scripturam cor eorum ad instar Moysis se vertit ad Dominum, velamen super cor eorum ad instar velaminis super faciem Moysis aufertur; 17 *Hic Dominus autem, ad quem secundum Scripturam conversio fit, Spiritus Sanctus est* » (p. 69). Paul préciserait donc que le « Seigneur », dont il est question dans le texte de l'Exode qu'il vient de citer et vers lequel on doit se tourner sans voile, c'est l'Esprit Saint. « Cet Esprit est le Seigneur qui a donné gloire à Moïse, qui donnera la liberté aux Juifs quand ils se convertiront à lui, et comme Esprit du Christ c'est lui qui nous communique à tous la liberté des enfants de Dieu et la gloire transfigurante du Christ » (p. 70). L'auteur s'efforce d'appuyer cette interprétation moins sur sa connexion doctrinale avec l'ensemble de la pensée de Paul, que sur les textes des Pères, dont le plus grand nombre lui semblent favoriser son exégèse.

J. Levie, S. J.

P. Ketter. — *Hebräerbrief, Jakobusbrief, Petrusbriefe, Judasbrief.* Traduction et commentaire. Coll. Herders Bibelkommentar. Die Heilige Schrift für das Leben erklärt, XVI/1. Fribourg-en-Br., Herder, 1950, 23 × 17 cm., X-360 p. Prix : 17,50 marks relié.

Avec ce volume s'achève, pour le Nouveau Testament, le commentaire biblique de Herder, dont l'originalité consistait à partir de l'exégèse pour aboutir à l'édification chrétienne, à la construction de la vie selon la Bible : « Die heilige Schrift für das Leben erklärt ». L'Abbé Ketter, professeur d'exégèse au séminaire de Trèves, avait déjà interprété pour cette collection les deux épîtres aux Corinthiens et l'Apocalypse; l'ouvrage présent porte sur l'Epître aux Hébreux et quatre épîtres catholiques : Jacques, I[a] et II[a] Petri, Jude : dernier travail d'un exégète très méritant, décédé peu après la publication de ce volume.

L'auteur est resté fidèle à sa méthode antérieure; il suit le texte, verset par verset, s'appliquant à en mettre en valeur toute la signification religieuse actuelle, sans toutefois passer à l'homélie proprement dite. Cette manière très analytique, à la longue un peu fatigante, nous paraît moins constructive, moins « édifiante » (au sens primitif de ce mot) que ne le serait une interprétation plus synthétique, procédant, pour l'application pratique, par groupes de plusieurs versets. Quoi qu'il en soit, l'exégèse apparaît partout sobre, solide, précise, attentive à écarter toute effusion oratoire. Très juste nous semble être,

p. 228-229, l'interprétation de I[a] Petri, II, 9-10 sur le sacerdoce des fidèles; peut-être, p. 258-259, l'auteur aurait-il, dans un commentaire plus technique, traité plus à fond le passage difficile I[a] Petri, III, 19-20; son exposé reste toutefois éclairant et ferme.

Les positions prises par l'auteur dans son introduction sont scrupuleusement traditionnelles et conservatrices : l'épître aux Hébreux a été rédigée en 63 ou 64 à Rome, peut-être par Apollos, compagnon de Paul, et adressée aux Judéo-chrétiens de Jérusalem et environs, tout particulièrement aux prêtres juifs devenus chrétiens, en vue de les empêcher de retourner au Judaïsme. — L'épître de Jacques est certainement l'œuvre d'un Judéo-chrétien de Palestine, jouissant d'un grand crédit auprès de ses frères dans la foi, très probablement, pense M. Ketter, de Jacques frère du Seigneur et premier évêque de Jérusalem, qui a fait partie du groupe des Douze. Puisqu'il est mort en 62, sa lettre doit se placer entre 45 et 62; elle est adressée aux Judéo-chrétiens de Palestine et de la Diaspora qu'il devenait nécessaire de rappeler à la ferveur. Vu la perfection du grec employé, elle fut sans doute rédigée avec l'aide d'un « sprachgewandter und stilgeübter Hellenist ». — La I[a] Petri est de l'apôtre Pierre, sans doute aidé par Silvain, qui a joué un rôle important dans la rédaction; elle fut écrite fin 63 ou début de 64, à un moment où Paul, n'étant plus à Rome, n'aurait pas pu intervenir auprès de ces chrétiens d'Anatolie, jadis évangélisés par lui et ayant besoin d'être encouragés à la veille de persécutions imminentes; Pierre fut peut-être sollicité par Silvain à leur écrire et renseigné par lui. — Sans dissimuler les objections, M. Ketter se prononce pour l'authenticité de la II[a] Petri; elle fut écrite sans doute entre 64 et 67 à Rome et avait pour but de s'opposer à des erreurs envahissantes. — L'épître de Jude est bien de Jude, frère de Jacques évêque de Jérusalem, et doit se dater entre 63 et 66; elle était adressée aux Judéo-chrétiens de Palestine pour les mettre en garde contre certaines erreurs de doctrine et de conduite morale. J. Levie, S. J.

E. Iglesias, S. J. — *El Apocalypsis*. 2[e] édit., Mexico, Buena Prensa, 1951, 23 × 17 cm., VIII-496 p. Prix : 25 doll. mexicains ou 3,15 $.

Le P. Eduardo Iglesias, S. J., nous offre, dans la seconde édition de « El Apocalipsis », le texte de conférences qu'il a données au Mexique depuis 1934. Il traite, en un gros volume, un sujet difficile et mystérieux, source de discussions passionnées dès le début de l'Eglise. « Le symbolisme et la forme allégorique de l'Apocalypse ont surexcité pas mal les esprits; l'imagination des commentateurs s'est donné assez librement carrière au cours des âges depuis les millénaristes jusqu'aux sectaires illuminés de nos jours; et plus d'un exégète, même orthodoxe, paraît avoir été lui-même une sorte d'Apocalyptique-non inspiré, à qui les visions de saint Jean fournissaient un bon prétexte pour exposer les siennes propres » (Allo). Le P. Iglesias échappe à ces reproches, car son livre suit plutôt le courant exégétique moderne qui insiste sur l'interprétation des symboles d'après les conditions des Eglises d'Asie et des fidèles de cette époque, ses premiers lecteurs. Notons, en passant, que cette position rejoint celles des Jésuites espagnols des XVI[e] et XVII[e] siècles, tels les PP. Ribeira, Pereyra et surtout Alcázar. L'auteur n'a pas hésité à prendre position sur des points controversés, par ex. la date : en 96; le chiffre de la Bête 666 : Néron; la Courtisane : la Rome païenne assise sur Sept collines, etc. Au sujet du millénarisme, il se prononce pour l'interprétation spirituelle tout en notant que des Pères de l'Eglise comme saint Irénée et saint Hippolyte sont d'un avis opposé. En bref, l'œuvre du P. Iglesias nous rend service, puisqu'il paraît que c'est le premier commentaire de l'Apocalypse en espagnol. Nous regrettons, cependant, quelques traces de style oratoire — indispensable dans des conférences, mais moins souhaitable dans un livre — et aussi le manque de citations d'auteurs et de bibliographie. Quand on écrit sur une matière comme l'Apocalypse, on est tributaire, consciemment ou inconsciemment, des travaux et de l'érudition de ceux qui ont précédé. Un commentaire, même non technique, devrait signaler ses sources. J. A. Sojo, S. J.

E. Esking. — *Glaube und Geschichte in der theologischen Exegese*

Ernst Lohmeyers. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der neutestamentlichen Interpretation. Coll. Acta Seminarii neotestamentici upsaliensis, XVIII. Lund, Gleerups, 1951, 25 × 16 cm., 268 p. Prix : 15 couronnes suédoises.

L'exégète protestant allemand, Ernest Lohmeyer, s'est révélé, dès ses premiers écrits, comme un interprète de l'Ecriture très personnel, pénétrant et subtil, avec une tendance marquée à la systématisation radicale, parfois outrancière; l'exégète était doublé d'un philosophe, d'un théologien spéculatif fortement attaché à une doctrine (cfr *N.R.Th.*, 1930, p. 350-352; 1939, p. 105-106). Son œuvre, entre les deux guerres, fut très abondante et lui assura une place éminente dans l'exégèse protestante contemporaine : citons seulement trois forts volumes dans le « Meyer's Kommentar » : Marc; Philippiens; Colossiens et Philémon; le commentaire de l'Apocalypse dans le « Handbuch zum Neuen Testament »; un volume de synthèse théologique sur saint Paul : « Grundlagen paulinischer Theologie »; enfin le projet d'une histoire du Christianisme primitif en sept volumes, dont le premier seul parut, consacré à Jean-Baptiste; sans parler d'un nombre considérable d'articles, brochures, etc. Cette féconde activité fut brusquement suspendue par un destin tragique. Recteur de l'Université de Greisswald en Allemagne orientale, sous l'obédience de l'U.R.S.S., il fut arrêté le 15 février 1946, la nuit même qui précéda la reprise des cours, et ne revint plus. On ne devait apprendre qu'en 1951 qu'il était mort durant l'automne de 1946, sans qu'on pût obtenir de précisions sur les causes et les circonstances de son décès. M. Erik Esking rédigea sa dissertation doctorale avant que fût connue la mort de celui dont il étudiait les idées. Il veut rechercher ce que fut, dans la pensée d'Ernest Lohmeyer, le rapport entre la foi et l'histoire : étude complexe d'une âme, doublée d'une étude d'ensemble sur le mouvement des idées exégétiques et théologiques dans le protestantisme allemand contemporain. Vouloir résumer et discuter cet ouvrage serait écrire un article : la conception même de la foi et de ses éléments constitutifs de notre point de vue catholique est ici en cause. Qu'il suffise de dire l'intérêt du travail de M. Esking pour l'intelligence de la pensée protestante.

J. Levie, S. J.

THEOLOGIE MORALE

Th. Deman, O.P. — *Aux origines de la théologie morale.* Conférence Albert le Grand, 1951. Paris, Vrin; Montréal, Inst. d'études médiévales, 1951, 19 × 12 cm., 118 p.

Comment s'est constituée cette connaissance scientifique des mœurs chrétiennes que nous appelons aujourd'hui Théologie morale? L'auteur interroge les origines chrétiennes et les grands noms qui jalonnent l'enseignement moral des douze premiers siècles, pour déceler la progression vers un savoir moral « pensé » et cependant distinct de la philosophie morale des anciens. Saint Thomas aboutit enfin dans la II^a Pars. Son œuvre peut être complétée, illustrée, particulièrement par la primauté du Christ total. Mais il faut la protéger contre une séparation d'avec l'ensemble théologique, que saint Thomas n'a pas voulue.

R. Carpentier, S. J.

H. Noldin, S. I. — *Summa theologiae moralis.* Vol. I. *De Principiis.* Editio XXX quam paravit G. Heinzel, S. I. Innsbruck, F. Rauch, 1952, 24 × 17 cm., VIII-328 p. Prix : 2,40 S.

Cette nouvelle édition, la trentième, a conservé les qualités de clarté dans l'exposé, d'équilibre dans les développements, de concision. L'ordre fondamental demeure inchangé : la fin dernière surnaturelle, les actes aptes à y tendre, les lois, la conscience, les vertus, les péchés. Le premier livre, avec son

exposé de l'« ordre moral », contribue à maintenir la vision d'ensemble de la vie morale surnaturelle, telle qu'elle oblige le chrétien, « membre du Corps du Christ et de l'Eglise » et qui consiste dans « le double précepte de l'amour ». On peut regretter la suppression des lignes des précédentes éditions, où s'explicitait le primat de la charité (1944, n° 2). On a cependant maintenu les « conseils » dans la morale générale. L'auteur reste fidèle à distinguer la morale et l'ascétique par leurs méthodes, la première cherchant scientifiquement ce qui est essentiel à la fin, la seconde ce qui est plus parfait. Mais l'inconvénient ne sera-t-il pas d'incliner aussi à deux méthodes de vivre, deux attitudes de conscience, dont l'une, tournée au minimum, *paraîtra* s'opposer au précepte fondamental de l'amour divin illimité? R. Carpentier, S. J.

J. Leclercq. — *L'enseignement de la morale chrétienne.* Coll. Les livres du prêtre, 3. Paris, Editions du Vitrail, 1950, 23 × 14 cm., 346 p.

Ce grand ouvrage entreprend l'examen de conscience de l'enseignement moral dans l'Eglise actuelle. Il répond ainsi à une préoccupation partagée par beaucoup. Si la morale évangélique, enseignée authentiquement par l'Eglise est immuable, il y a toujours place pour une adaptation aux mentalités et aux problèmes de l'heure. Il y a plus. L'enseignement de la morale chrétienne a obéi très justement, mais trop exclusivement, aux exigences du confessionnal. Il explique le péché, mais répond trop peu à d'autres exigences, ou bien il les abandonne, non sans danger de déformation, à d'autres disciplines. Formulé pour un temps de chrétienté homogène, il continue à supposer le problème résolu et ne met pas en relief la nouveauté et l'originalité du message chrétien. Il faudrait donc revenir à rattacher plus étroitement l'enseignement moral à l'évangile, y faire vivre l'exemplaire concret, la personne du Christ. Il faudrait mettre en première place les grandes orientations du christianisme, et non les détails pratiques, tout nécessaires qu'ils soient : d'abord les grands thèmes fondamentaux, la paternité de Dieu, la transcendance du divin, la misère de l'homme, l'amour du prochain. Du point de vue plus technique, divers problèmes se posent. Quelle place donner aux sagesses humaines, plus spécialement aux grands thèmes de la morale contemporaine, la grandeur et la vie, l'amour des hommes, etc., bref à tout ce qui touche les hommes de notre temps, dans la morale chrétienne, qui leur semble trop souvent une chose fanée, sans contact avec leur âme, alors qu'au contraire la morale du Christ intègre tout ce qui peut enthousiasmer l'homme? Un autre problème technique résulte de la séparation trop souvent pratiquée entre théologie morale ou « morale du péché » et spiritualité ou « morale de la perfection ». Enfin comment faire pénétrer les aspects sociaux du devoir moral dans un enseignement trop uniquement individuel? Principale solution au problème de la formulation, la rentrée des « préceptes généraux », celle surtout du précepte général par excellence de la charité, avec ses deux grands devoirs de perfection et de « coopération », pourrait rendre à l'enseignement de la morale chrétienne la structure synthétique dont elle a besoin, sa solidité intérieure, sa valeur attractive pour nos contemporains et surtout ses liens avec la source, le christianisme évangélique. — Ce pâle résumé suffit à faire pressentir le nombre de problèmes touchés dans ce livre. Toute la morale, toute la spiritualité, et même tout le dogme catholiques y retentissent, et qui plus est, avec toute leur histoire de vingt siècles, celle-ci sans cesse mêlée au développement du donné révélé dans l'Eglise, développement qui n'est pas une histoire humaine mais divine. C'est dire que nombre de questions ne sont qu'effleurées, toujours il est vrai par des touches originales qui font « réfléchir », mais qui très souvent aussi prêteraient à discussion et demanderaient une formulation très nuancée. Par exemple l'auteur s'étonne de voir « souligner » dans l'enseignement moral et spirituel la prière et l'ascèse, alors que, dit-il, « le Christ paraît leur attacher peu d'importance ». Sans doute s'adresse-t-il avant tout à des théologiens, capables de voir par eux-mêmes, on peut le croire, que l'évangile est tout saturé de prière. Quand il écrit que « la folie de la croix s'exprime par une voie normalement humaine », le théologien comprendra qu'elle doit tout de même rester

une « folie ». Peut-être aussi pour secouer des routines faut-il un esprit moins épris de rigueur que de progrès? Bon nombre de formules et de développements ainsi discutables font penser à des positions défendues par l'auteur en d'autres ouvrages. Cette discussion ne nous empêche aucunement, du point de vue scientifique où se tient heureusement celui-ci, de reconnaître les services importants qu'il rendra à la cause de l'enseignement chrétien, et spécialement à celle de la primauté de la charité en théologie morale. R. Carpentier, S. J.

Th. Steinbüchel. — *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre.* Halbband 1 et 2. Coll. Handbuch der katholischen Sittenlehre, Band 1. 2 vols, 4e édit., Dusseldorf, Patmos-Verlag, 1951, 24 × 17 cm., 410 et 326 p. Prix : broché, 28,50 marks; relié, 33 marks.

Cette troisième édition, nous dit l'auteur, n'a point dû subir de retouche importante. La morale révélée est « imitation du Christ ». Pourquoi poser des bases philosophiques, c'est-à-dire de pensée humaine, à cette morale qui semble simplement donnée d'en haut? C'est tout le problème des relations, de l'interdépendance entre la nature et le surnaturel, l'éthique et la théologie, la liberté et la grâce, l'esprit et le révélé, qui se pose ainsi d'emblée et va former la première partie de ces deux volumes, destinée à fonder le monumental « manuel de morale catholique » de Franz Tillmann. C'est qu'en effet nombre de systèmes de pensée actuels rendraient pleinement impossible la solution du catholicisme. Le dernier chapitre de cette première partie les passe en revue : un idéalisme qui rapproche de Dieu au point de le mélanger aux choses; un sentimentalisme qui identifie le moi et la nature, un dynamisme vital qui ramène toute la morale à la connaissance, à l'« épreuve » d'un écoulement de l'être, une interprétation mythique du divin et de l'humain, enfin un existentialisme exclusif qui dissout les essences : autant de conceptions qui s'opposent radicalement à toute morale de révélation surnaturelle. La question préliminaire résolue, quel sera le « sujet » de la moralité? La réponse est fournie par l'examen des présupposés ontologico-anthropologiques de la moralité. Une morale objective, basée sur l'essence de l'homme, sa nature, son esprit, sa personne s'opposera à la morale purement existentialiste de la situation, de Grisebach. L'homme sujet de la moralité, et à ce titre sa base essentielle, doit la réaliser dans ses actes : la troisième partie s'occupera donc de la phénoménologie des réalisations du « moral » dans le bien, considéré comme valeur et comme norme. Au service de l'ordre moral, l'homme lui-même va se réaliser dans son être, dans sa personne et dans sa communauté et tendre vers le monde supérieur de la communion avec Dieu, du service de Dieu. Enfin la description du « moral » postule la découverte de ses bases dernières, celles qui font vraiment de la valeur et de la norme un « devoir-être », savoir : la valeur fondamentale du « sacré », qui commande l'attitude religieuse, et la norme suprême, qui est la Personne absolue, Dieu. Le dialogue de Dieu avec l'homme et de l'homme avec Dieu est le plus haut point où puisse s'élever l'étude des bases philosophiques de la morale catholique. Elle s'arrête devant le sanctuaire où introduit la Foi, où commence le terrain propre de la Théologie morale. Œuvre puissante, parfois touffue, par son souci même de ne pas traiter à la légère les doctrines adverses et la réponse à leur donner. L'édition est soignée. L'abondante table alphabétique (pp. 260-325) a encore été enrichie. R. Carpentier, S. J.

A. Niedermeyer. — *Handbuch der Speziellen Pastoralmedizin.* II. *Ehe- und Sexualleben* : Fakultative Sterilität, Sterilität, Künstliche Befruchtung, Impotenz, Eheberatung. III. *Schwangerschaft, Abortus, Geburt.* IV. *Der Aerztliche Eingriff.* Vienne, Herder, 1950-1951, 23 × 15 cm., XII-496, XVI-378 et XII-374 p. Prix : 24,50, 22 et 22 marks (reliés).

Nous avons rendu compte du premier volume de ce vaste ouvrage dans la

N.R.Th. de janvier 1952. Une annexe de 16 pages vient de paraître destinée à le compléter. Les trois volumes que nous présentons aujourd'hui ne démentent pas notre attente : documentation scientifique très complète, position fouillée des problèmes, analyses et discussions concrètes des solutions morales et pastorales. Cette grande œuvre n'a certainement aucun pendant dans la littérature actuelle. Prêtres, médecins, juristes, sociologues y trouveront tous les renseignements dont ils ont besoin, avec des aperçus historiques des diverses questions et une abondante bibliographie. Nous devons nous borner à énumérer les sujets traités.

Le volume II, Vie sexuelle et mariage, continue le premier. Il expose 1) tout ce qui intéresse la continence périodique, 2) la stérilité, ses causes, son traitement, ses répercussions sociales, questions métaphysiques et morales; 3) l'examen et l'obtention du sperme, critique médicale et morale des diverses méthodes; 4) la fécondation artificielle : histoire, problèmes biologico-médicaux qu'elle pose, problèmes juridiques et sociaux, valeur morale des diverses méthodes; 5) l'impuissance, ses formes, ses causes, son traitement, son pronostic, sa portée sociale, questions de droit : procès ecclésiastiques et actes médicaux qu'ils demandent, lois civiles; 6) la question de l'impuissance après les opérations de stérilisation, castration, vasectomie, etc.; 7) devoirs et problèmes concernant la consultation prénuptiale, organisation médicale de cette consultation, questions morales et légales qu'elle soulève.

Le volume III s'ouvre par une large introduction sur le droit à la vie, fondement de la vie sociale juridique. Après avoir passé en revue les dépendances du droit à la vie dans l'ordre philosophico-moral : conservation de la vie personnelle, vivisection des animaux, suicide, mutilation, homicide, peine capitale, guerre juste, duel, etc., l'auteur aborde son terrain, celui de la médecine pastorale, et avant tout les principes fondamentaux de droit et de morale qui permettront de juger des interventions médicales selon le droit à la vie, spécialement quand apparaît un conflit entre deux « droits à la vie », comme dans l'avortement. Il étudiera ensuite, en ce volume et le suivant, chaque intervention médicale en détail. Ce volume III est centré sur l'avortement et se divise en cinq parties : 1) l'infanticide, des points de vue historique, juridico-médical, social, pastoral; 2) une introduction historique et ethnologique au problème de l'avortement; 3) la question philosophico-médicale de l'animation du foetus, avec ses répercussions pratiques sur l'administration du baptême et la procuratio abortus; 4) l'étude complète du problème de l'avortement, des points de vue médical, social et juridique, moral et pastoral; 5) les diverses interventions du médecin-chirurgien au cours de la grossesse et de la naissance, avec leur discussion médicale, morale et pastorale et les questions juridico-morales de légitimité des enfants, de paternité, etc., que pose la conception et la naissance en droit canonique et civil.

Le volume IV continue l'étude des diverses interventions où le droit à la vie paraît central. 1) Une première partie est consacrée à la justification des interventions médicales en général dans les différentes méthodes de traitement : vaccination, serum, schok, rayons, psychothérapie, etc.; plus spécialement sont étudiées les opérations chirurgicales, la transfusion, les greffes, les opérations esthétiques, les ponctions, prises de sang, injections. Les trois autres parties exposent des interventions particulières : 2) les interventions aux organes de reproduction, examens gynécologiques, opérations diverses de « petite gynécologie », circoncision, greffes génitales, réactivation sexuelle, tumeurs, etc.; 3) la stérilisation, des points de vue médical, biologique, social, juridique, théologique; 4) enfin la castration, son histoire, ses effets, ses méthodes, ses « indications », sa moralité, ses conséquences en droit ecclésiastique.

Les deux derniers volumes annoncés seront consacrés à la psychopathologie, à l'euthanasie et à la mort. R. Carpentier, S. J.

Aus Theologie und Philosophie. Festschrift für Fritz Tillmann zu seinem 75. Geburtstag. Dusseldorf, Patmos-Verlag, 1950, 24 × 17 cm., 616 p. Prix : 45 marks.

Le Prof. Fr. Tillmann est universellement connu par le *Handbuch der katho-*

lischen Sittenlehre dont il a assumé personnellement une part importante de la composition et de la direction. Cet ouvrage, avec ses quatre tomes en six volumes, peut être considéré comme le Manuel de morale fondamentale le plus au point et le plus complet qui soit aujourd'hui en langue allemande (cfr *N.R.Th.*, 1934, p. 320; 1936, p. 421; 1937, p. 567; 1939, p. 1005). D'aussi éminents services, sans parler du rayonnement sacerdotal du jubilaire par ses nombreux écrits de pastorale, légitiment amplement l'hommage que ses confrères et ses élèves viennent de lui décerner sous forme de Mélanges, à l'occasion de ses soixante-quinze ans. Comme le titre l'annonce, les trente contributions qui le composent, sont consacrées à la théologie et à la philosophie, à la théologie morale, pastorale et éthique naturelle principalement, comme il seyait d'ailleurs. Parmi les contributions nous ne pourrons malheureusement, faute de place, qu'en signaler ici quelques-unes qui rendront bien compte de la nature et tendance de l'ensemble. J. Backes, *Das allgemeine Priestertum der Gläubigen*; G. Ermecke, *Die Stufen der sakramentalen Christusbildlichkeit als Einteilungsprinzip der speziellen Moral*; M. Grabmann, *Das Weiterleben und Weiterwirken des moraltheologischen Schrifttums des hl. Thomas von Aquin im Mittelalter*; R. Hauser, *Der ethisches Ansatz in der Theologie Karl Barths*; J. Herkenrath, *Sünde zum Tode* (à propos de la nature du péché mortel); H. Junker, *Der alttestamentliche Bann gegen heidnische Völker als moraltheologisches und offenbarungsgeschichtliches Problem*; Ioh. Klein, *Macht und Liebe. Das Problem der Macht und seine christliche Lösung*; Jos. Klein, *Ursprung und Grenze der Kasuistik*; Jos M. Nielen, *Zur Grundlegung einer neutestamentlichen Ekklesiologie*; W. Schöllgen, *Ethik und Ethos*; N. Seelhammer, *Schopenhauerslehre vom Mitleid und das christliche Ethos*; P. Simon, *Gibt es feststehende wissenschaftliche Resultate in der Philosophie?*; Th. Steinbüchel, *Der Sinn des menschlichen Fragens*; B. Wingenfeld, *Die Verbindung von Leib und Seele in ihrer Bedeutung für den sittlichen Akt nach der Lehre des Alexander von Hales*; M. Wittmann, *Zum Apriorismus in der Ethik Nicolai Hartmanns.*

Ch. Martin, S. J.

F. von Hornstein et A. Faller. — *Gaaf Geslachts-Leven.* Trad. L. H. Cornelissen, O.P. et A. C. M. Lips. Ruremonde-Maaseik, Romen en Zonen, 1952, 24 × 16 cm., 376 p. Prix : broché, 200 frs belges, relié, 225 frs belges.

En adaptant cet ouvrage de synthèse, auquel ont participé une bonne vingtaine d'écrivains, les traducteurs de l'édition suisse ont pensé qu'en matière sexuelle, c'est par les réalités psychologiques qu'il vaut mieux commencer pour créer d'emblée la juste perspective. Ainsi la troisième partie de l'ouvrage original est devenu la première et la première a passé à la fin. — Au point de départ trois notions apparaissent, pour tout homme trois expériences : Sexe, Eros, Amour. Observées à la lumière de la conscience humaine et de la vérité surnaturelle, elles révèlent un sexuel humain soumis à l'esprit et qui demande aussitôt à être étudié dans l'art, peinture et sculpture, rythme et danse, littérature, théâtre et film. Au sommet de la spiritualisation du sexuel, se pose la question du célibat librement choisi pour le Règne de Dieu. — Après ces vues générales, on aborde le mariage : sa psychologie, sa préparation, sa nature contractuelle et sacramentelle, sa moralité et les abus qui peuvent le déformer. Vient alors seulement la partie biologique, la description des organes et fonctions de la génération humaine, les questions physiologico-médicales qui s'y rattachent, les perversités de l'instinct, les maladies organiques. Un article expose tout ce qui regarde la continence périodique. La troisième partie traite de l'éducation de la sexualité avec tous les problèmes de la puberté, la quatrième est un aperçu historique de l'évolution des idées sur la sexualité dans les diverses civilisations et permet de faire la comparaison avec le christianisme et la situation actuelle. Enfin la conclusion a pour objet la victoire sur la « crise sexuelle » personnelle et sociale. — Vue d'ensemble de grande valeur, où l'on a voulu être complet et suivre une doctrine sûre. Que certains détails puissent prêter à discussion, c'est inévitable dans une matière aussi vaste et

aussi complexe. Ainsi pour définir la « puissance », les dernières sentences publiées de la Rote réclament « verum semen ex testiculis », mais non la présence de spermatozoïdes (p. 211). Malgré son caractère très élevé et entièrement chrétien, l'ouvrage n'a rien d'une graduelle initiation. Il suppose donc des lecteurs pleinement avertis et d'ailleurs cultivés, qui y trouveront clarté et direction. R. Carpentier, S. J.

H. Ruygers. — *De beide geslachten.* Schetsen voor een wijsgerige sexuologie. Voorwoord van F. J. J. Buytendijk. Maaseik, Romen en Zonen, 1952, 25 × 16 cm., XII-210 p. Prix : broché, 155 frs ; relié, 180 frs.

Cette étude philosophique de la signification du sexe et de la dualité sexuelle n'a rien de commun avec l'enquête amorale de certain volumineux « rapport » américain. C'est même son résultat de démontrer, en interrogeant toutes les tentatives d'interprétation des temps passés et actuels, que la signification qu'il recherche ne peut se découvrir du côté de la similitude animale, mais seulement en fonction « des valeurs que l'homme lui-même se propose de réaliser ». C'est lui qui doit en décider, non arbitrairement, car il méconnaîtrait la réalité de son être qu'il a reçu et ne fait pas à sa guise. L'ouvrage aboutit ainsi à découvrir et à justifier la loi fondamentale, constitutive de l'éthique sexuelle. Elle est double, selon les deux formes de la sexualité, générale (relations quotidiennes des deux sexes dans la vie sociale) et particulière (intimité du mariage), encore que le mot de sexualité ne s'emploie point pour désigner la première forme. La phénoménologie de ces deux formes est étudiée avec soin dans tout le volume. La loi se formulera ainsi : 1° dans les relations générales, réserve respectueuse à l'égard du caractère sexuel propre et pour celui de l'autre personne. La sexualité est ici « présente-dans-une absence », ouverte-et-fermée. Toute réserve excessive (pruderie), manifestant trop la présence, entraînera le raffinement sensuel dans les relations du mariage. 2° Dans la vie conjugale, la loi se formulera : amour et disponibilité pour la génération ; ce qui se traduit pour le rapport conjugal lui-même par : amour et possibilité de génération (libre fonctionnement des organes selon leur nature biologique). Les déterminations ultérieures de la morale conjugale ne regardent plus la règle fondamentale. Ce livre, dont nous ne pouvons discuter ici les nombreux aspects, condense un immense travail, spécialement une vaste vérification des doctrines en présence. Tous ceux qui étudient le problème sexuel et la morale conjugale y trouveront des éléments originaux et fouillés pour orienter et diriger leur recherche. R. Carpentier, S. J.

P. Chanson. — *L'étape virile. La continence des jeunes gens.* Paris, Institut de sexologie familiale, 1951, 19 × 12 cm., 160 p. Prix : 360 frs.

Un jeune homme, incroyant peut-être, va au lycée. A 16 ans, il n'a plus rien à apprendre et se trouve à portée de tous les appâts. Pour l'aider, dans l'hypothèse de cette situation, cette méthode de culture psycho-physique, qui fait souvent appel aux moyens des « croyants », se tient cependant sur le plan de la nature. Le livre débute par une enquête dans le monde des libertins, puis des vrais amoureux, le tout expliqué par un essai de « psychanalyse ». Les « directives » suivent en trois chapitres : « Lucidité, fidélité et ritualité ». La méthode, très « orientale », comporte des positions stylisées, la respiration rythmée, les images mentales, le « rite sentimental », la « coupe nuptiale ». Enfin comment affronter les trois rencontres : la présence féminine, l'esseulement, le découragement. « Que vaut la méthode en définitive » ? Que les faits répondent, dit l'auteur et il invite à lui écrire les résultats. R. Carpentier, S. J.

Cl. Prudence. — *Amour humain. Tendresse et don charnel.* Paris, Edit. du Levain, 1951, 19 × 14 cm., 310 p. Prix : 98 frs.

Notions d'anatomie et de physiologie; l'amour conjugal et ce qu'il exige : l'oubli de soi, l'unité, l'orientation vers l'enfant, la maîtrise de la passion, la discipline et la générosité; l'alternance « mystique » de l'union complète, de l'union réservée et des intervalles remplis de « vigilance amoureuse », c'est-à-dire d'entente attentive; enfin la vie chrétienne des époux et son rayonnement, son témoignage, ses relations avec le sanctuaire, son rôle actif dans la cité, en face des pouvoirs publics, son droit à l'école : Ce plan qui montre des intentions chrétiennes, développé même, nous semble-t-il, avec des appels abusifs au «sacré», celui-ci ne supportant pas tous les rapprochements, aboutit en fait à protéger les traditionnelles condamnations du divorce, de l'onanisme, de l'avortement, mais en préconisant la solution de l'étreinte réservée d'une manière qui ne tient pas compte du contexte de chute et de rédemption où doit évoluer la vie humaine et la vie conjugale ni du danger de rechercher la volupté pour elle-même. Fond et forme voudront peut-être s'expliquer par les milieux visés, qui sombrent dans le désordre. Mais n'est-ce pas une illusion encore plus à craindre d'espérer les sauver par une « solution de nature », là où il faudrait dénoncer davantage la « nature blessée » et affirmer la nécessité d'une abnégation révélée? En outre nous ne voyons pas pourquoi s'opposer à une orientation positive, bien que respectant la liberté, de l'enfant vers la vocation sacerdotale ou religieuse. De toute façon, ce livre se trouve contraire à la récente prohibition du Saint-Office, qui défend aux écrivains catholiques de « décrire, louer, conseiller » l'étreinte réservée. R. Carpentier, S. J.

J. Martin. — « *Plénitude* ». *Témoignage d'une femme sur l'amour.* Préface du Dr Biot. Paris, Editions Familiales de France, 1951, 19 × 12 cm., 212 p. Prix : 300 frs.

Ce « témoignage » déborde le cas particulier. Il décrit l'amour humain, tel qu'il résulte concrètement de la complexité psychologique des deux conjoints, plongés l'un et l'autre dans leurs relations humaines, soumis aux dangers de leurs propres rêves et des diverses apparitions de la beauté, et surtout engagés par le mariage dans les liens de l'intimité conjugale, leur joie à la fois et leur épreuve. Les vicissitudes de la vie commune sont suivies depuis le seuil du foyer à travers les diverses étapes : avant l'enfant, quand celui-ci s'annonce et se prépare, après la naissance, en période d'abstention nécessaire, après la mort peut-être de l'enfant. Une triple « harmonie », résultant de l'adaptation mutuelle, devrait résoudre tous les problèmes de l'intimité conjugale : celle du « rythme », celle de la « plénitude », celle de l'« ambiance ». Ce livre, d'intention toujours chrétienne, aidera les conjoints — c'est à eux seuls que le livre s'adresse — à réaliser une entente durable, spécialement il aidera la jeune épouse, la jeune mère dans des situations morales qui lui sont propres. L'expression atteint une rare délicatesse. Nous croyons pourtant qu'après les directives si sages de Pie XII (18 sept. et 29 oct. 1951, voir *N.R.Th.*, 1952, p. 69-80), reprises récemment dans l'« Avertissement » du Saint-Office du 30 juin 1952, l'auteur omettrait bon nombre de détails descriptifs et insisterait moins sur la « plénitude », mot trompeur en somme, si le mariage est en effet « cette croix fleurie », si le péché originel ne l'a pas épargné, si son « sens » est pour tout chrétien la charité des « enfants », l'aspiration, la tension vers le Christ et la Vierge. Il ne faudrait pas dire que « l'acte conjugal est le plus noble et le plus grand que l'homme puisse accomplir ». Il faudrait voir davantage la beauté du mariage chrétien dans la transparence du Rédempteur très chaste. La « solution d'intention » (p. 154) ne devrait-elle pas être vérifiée de près? Avoir fait « tout son possible » pour éviter la faute, ne supprime pas nécessairement la vraie faute si elle est commise; et d'ailleurs l'homme a-t-il fait tout son possible avant d'avoir atteint la vertu? Ni dans l'époux, ni dans l'épouse, la bonne intention ne supprime par elle-même la culpabilité de l'acte défendu; mais elle rend possible la contrition sincère, et, après l'absolution, la généreuse continuation de l'effort, finalement couronné. Cette perspective différente nous paraît indispensable. R. Carpentier, S. J.

H.-M. Hering, O.P. — *De « amplexu reservato »*. Extrait de « Ange-

licum », 28 (1951), fasc. 4. Rome, Angelicum; Bruxelles, Édition Universelle, 1951, 24 × 16 cm., 36 p.

Cet article entreprend de démontrer que l'étreinte réservée est de soi et toujours un péché grave. Il expose la question en détail, il cite les opinions anciennes et modernes jugées favorables à cette thèse, la plus sévère, puis propose des arguments avec un certain nombre de « confirmatur ». Nous avons dit ailleurs (voir *N.R.Th.*, 1952, p. 977) pourquoi ni l'argument d'autorité, ni les preuves intrinsèques ne nous paraissent concluants. Si la thèse devait être admise (on comprendra qu'en cette question encore trop peu connue, nous réservions expressément les décisions du Saint-Siège), il faudrait, semble-t-il, reviser aussi la doctrine, devenue classique, relative aux actes incomplets entre époux. L'article rend le grand service de rassembler, bien que dans le sens le plus rigoureux, les éléments de la discussion. Que les arguments présents ne semblent pas décisifs, cela n'empêche nullement qu'il soit défendu, selon le récent Monitum du Saint-Office, de « parler de l'étreinte réservée comme s'il n'y avait rien à lui objecter de la part de la loi chrétienne ». Voir *N.R.Th.*, l.c., où nous avons commenté cet avertissement. R. Carpentier, S. J.

THEOLOGIE PASTORALE ET APOSTOLAT

W. Demal, O.S.B. — *Psychologie in de zielzorg.* Trad. H. Bless. Maaseik, Romen en Zonen, 1952, 20 × 13 cm., 344 p. Prix : 180 frs.

Le prêtre conseiller et directeur doit avoir pénétré suffisamment dans la connaissance de la psychologie normale et anormale, non certes pour remplacer le psychiatre, ce qui ne lui convient pas, mais pour savoir quand le psychiatre est nécessaire et pour alors collaborer avec lui, et d'autre part pour traiter les problèmes spirituels du bien-portant et du malade sans se tromper lourdement. La confiance du malade, nous dit l'auteur, ne se mérite que par « une participation personnelle » à son sort douloureux : le guide spirituel doit donc connaître aussi les dangers que cette participation peut amener. Il faudra d'ailleurs qu'il aide son pénitent, non seulement par quelques palliatifs du moment, mais en vue d'une guérison, qui permettra au patient de se tirer d'affaire par lui-même. Certes le prêtre qui s'occupe de psychologies anormales doit être maître de lui sur le double terrain moral et nerveux. Mais de plus il doit savoir juger de l'état psychique et de la manière d'agir qui s'impose à lui. C'est un don que tous n'ont pas, qui peut pourtant se former par une étude attentive soumise aux faits. Ce livre consacre sa plus grande partie à la psychologie « normale ». Après un exposé psychologique de la pratique de la perfection selon les trois aspects de purification, d'illumination, d'union, la seconde partie, de loin la plus longue, parle de la psychologie différentielle selon les sexes, leurs caractéristiques, leur situation dans et hors mariage; selon l'âge ensuite, enfance, puberté, maturité, vieillesse; selon les caractères personnels, tempéraments, santés; enfin selon les professions, vie rurale, classes moyennes, classe ouvrière, vie militaire, intellectuelle, sacerdotale, religieuse et selon le milieu et l'habitation. La troisième partie est consacrée à la psychopathologie pastorale. Sans utiliser les découvertes les plus récentes, surtout quant à la psychologie profonde et inconsciente, ce livre, qui dépasse le cadre de la simple direction pour atteindre celui de la pastorale, met à la portée du prêtre un grand nombre d'observations qui le guideront et lui faciliteront une charité éclairée envers ceux qui lui sont confiés. Une bonne bibliographie et une table alphabétique détaillée complètent le volume. R. Carpentier, S. J.

A. Chanson. — *Pour mieux administrer baptême, confirmation, eucharistie, extrême-onction.* Arras, Brunet, 1952, 23 × 14 cm., 398 p.

La manière de l'auteur est connue des nombreux usagers de « Pour mieux

confesser ». Il a le don de saisir la théologie morale jusqu'à ses contacts détaillés et variés avec la réalité pastorale. Il prévoit tous les cas, série toutes les questions qui se présenteront, en dégage, toujours sur le terrain pratique, le trait essentiel, exprime les solutions en termes clairs, sans équivoques possibles, sans mots inutiles. Dans le présent volume tous les problèmes du ministre et du sujet des sacrements sont examinés. Et surtout cette « pastorale sacramentaire » se nourrit d'une théologie dogmatique et liturgique très complète, qui fait ressortir pour chaque sacrement l'acte du Christ, le signe « sacré », l'acte de culte, le signe efficace de la grâce, le signe de l'Eglise, le signe de la foi. L'auteur, on le voit, a pu adapter son texte au récent directoire des évêques français pour la pastorale des sacrements. Il applique sans cesse les suggestions du Centre de Pastorale liturgique. Il cite de bons ouvrages actuels. Il a fait œuvre, non seulement éminemment pratique, jusque dans les plus humbles détails, mais substantielle, où la catéchèse trouvera toutes les ressources de l'ascèse et de la mystique sacramentelles. R. Carpentier, S. J.

K. Berquin, M. Brutsaert et A. Vandevelde. — *De Biechtopleiding op de Lagere School.* Coll. Opvoedkundige Brochurenreeks, 45. Bruxelles, Christelijk Onderwijzersverbond, 1952, 18 × 13 cm., 88 p. Prix : 20 frs.

La pratique de la confession paraît bien négligée aujourd'hui. Ce petit traité pédagogique de « formation à la confession » dans les années de l'enseignement primaire, se met au point de vue de la tâche propre du personnel enseignant, bien qu'il doive intéresser tous les prêtres, tous les catéchistes. Il cherche à éclairer, indiquer les erreurs possibles, suggérer les améliorations, d'abord quant aux principaux problèmes généraux que soulève la formation à la confession, ensuite plus spécialement il s'occupe de la première confession, de la confession comme remède au mal que fait le péché, et enfin comme moyen de moins pécher. Ce précieux livret est alimenté d'une psychologie très adaptée aux âges si différents, de 7 à 14 ans, que cache la dénomination d'enseignement primaire, et aux tempéraments des garçons et des filles.

R. Carpentier, S. J.

Dr M. d'Halluin. — *La mort cette inconnue!* 2e édit. revue par le Dr Ch. Hederer. Paris, Beauchesne, 1952, 19 × 12 cm., 462 p.

La première édition de cet ouvrage avait été préparée par plus de mille expériences et trente-six années de travail. Douze nouvelles années, interrompues par la mort, avaient préparé la deuxième édition, que publie le Professeur Hederer, collègue du regretté auteur. Il s'agit de déterminer quand la mort est intervenue. Entre la mort apparente et la mort réelle, un temps de vie latente doit être reconnu, de durée variable, démontré par des expériences de reviviscence pratiquée sur les animaux, ou, en cas d'urgence, sur l'homme. D'où la détermination plus sûre du moment extrême pour les derniers sacrements, et même un espoir de « traitement de la mort » par le médecin. Etudier le moment de la mort suppose l'étude des signes plus ou moins sûrs qui permettent de l'affirmer, et plus encore celle de la vie des tissus, des organes, en particulier du cœur; enfin l'étude des techniques de reviviscence de l'organisme entier. Les résultats doivent être ensuite interprétés quant à l'existence d'une survie réelle, persistance de l'âme spirituelle. Deux parties sont encore consacrées à la survie du foetus après la mort de la mère et au problème des inhumations prématurées. On voit que ce livre de médecin — il est pourvu d'une abondante bibliographie médicale —, doit attirer tout autant l'attention du moraliste et du prêtre, préoccupé par état d'assurer au mourant, aussi longtemps qu'il est possible, la grâce des sacrements. R. Carpentier, S. J.

P. Chanson. — *Sacerdoce et célibat.* Pour la défense et illustration du célibat sacerdotal. Paris, Editions du Levain, 1952, 18 × 13 cm., 178 p. Prix : 390 frs.

« Pour être le libérateur essentiel, il faut être le libéré intégral ». L'auteur s'efforce donc, avec un grand enthousiasme, de montrer l'amour du Christ, le service de l'Eucharistie et le « tout à tous de la charité sacerdotale » à l'œuvre dans l'âme du prêtre, lui assurant la libération qui résulte du célibat et y affirmant une sorte d'incompatibilité de la vocation sacerdotale avec le mariage. Après cela il y a des conseils d'hygiène corporelle et vertueuse, des procédés de gymnastique des yeux et des oreilles, des exercices de respiration à l'orientale, de changements d'idées et d'imagination dirigée, dont chacun pourra goûter la saveur originale. R. Carpentier, S. J.

H. Mogenet, S. J. — *La vocation religieuse dans l'Eglise.* Coll. « Présence du catholicisme », n° 3. Paris, Téqui, 1952, 19 × 12 cm., 128 p.

L'auteur insiste d'abord sur la crise des noviciats, qui menace la France, comme celle des séminaires. Il en examine les causes possibles au dehors et au dedans de la vie religieuse (Pie XII vient d'affirmer qu'en certains pays prêtres et laïques parlent avec mésestime de la vie religieuse). Puis en trois importants chapitres, il montre le caractère essentiellement évangélique des trois conseils qui caractérisent la vie religieuse et qui représentent en effet les conditions posées par Jésus lui-même à un service meilleur. Cette perspective permet d'inventorier dans le rayonnement de Jésus Rédempteur les diverses richesses proprement chrétiennes de la vie religieuse et sa valeur intégralement apostolique, son sens d'amour de Dieu et de charité fraternelle, sa signification prophétique en vue de la vie éternelle. Les écarts de l'idéal apparaissent ainsi dans leur vraie lumière d'autant plus exigeante. Ce livre, sans controverse aucune, répond en fait, et avec les nuances les plus attentives, à la plupart des vues fragmentaires, basses et déformantes, que certains ont voulu prendre du dehors sur la vie religieuse. Il met très spécialement en relief le caractère fraternel de la pauvreté, les épousailles de la chasteté religieuse, le caractère ecclésial du vœu d'obéissance, et toute la vie religieuse comme annonce du mystère de Dieu. Un dernier chapitre est consacré aux signes auxquels on peut reconnaître la vocation à la vie religieuse. R. Carpentier, S. J.

Le Cardinal Mercier Fondateur de Séminaire. Recueil publié à l'occasion du centenaire de la naissance du cardinal Mercier. Louvain, Séminaire Léon XIII, 1951, 24 × 13 cm., 176 p. Prix : 70 frs.

Le centenaire de la naissance du Cardinal Mercier devait ramener le souvenir, non seulement du grand évêque et du philosophe, mais très spécialement du fondateur de séminaire. Cette commémoraison eut lieu au séminaire Léon XIII, où tout respire encore sa noble et sainte présence. Ce volume donne le texte des discours qui furent prononcés à la séance académique du 4 mars 1951, par M. le Chan. Verbeke, président actuel du séminaire, par M. l'abbé Maurin Pinnoy, parlant au nom des séminaristes, par Mgr De Raeymaeker, président de l'Institut supérieur de Philosophie, par Mgr Van Wayenbergh, Recteur magnifique de l'Université et enfin par Son Eminence le Cardinal Van Roey. — Tout naturellement ce souvenir historique se doubla d'un effort pour repenser l'idée du séminaire sacerdotal et universitaire, tel que ce vrai prêtre l'avait conçu et en tenant compte de l'évolution de son œuvre et de ses doctrines à partir de leur origine. On goûtera tout spécialement les trois derniers travaux : formation intellectuelle au séminaire; équilibre psychique, sujet important traité avec tout l'appoint original d'une science psychologique de premier ordre; éducation spirituelle et familiale au séminaire, exposé magistral du président actuel, héritier de l'esprit du fondateur. Sur ces trois points, la personnalité harmonieuse et surnaturelle du Cardinal, qui fut son don éminent, se montra initiatrice. — Ceux qui ont suivi les controverses sur les relations de l'état sacerdotal avec l'état de perfection, controverses que Pie XII a tranchées dans son Discours du 8 déc. 1950, s'arrêteront surtout à l'exposé de la pensée du Cardinal sur le « prêtre diocésain » et sur l'apostolat pastoral. On remerciera M. le Chan. Van Steenberghen de son ton objectif et courtois. Il suit l'évolution des idées du Cardinal depuis ses premiers textes (1907) jusqu'à sa dernière-

re vision de la perfection du prêtre séculier dans la « Fraternité sacerdotale des Amis de Jésus ». «Cette longue élaboration, écrit *L'Ami du Clergé* dans sa relation du présent ouvrage, permit au vénérable auteur d'équilibrer les multiples aspects de sa pensée, de manière à en rapprocher certains éléments, et surtout la synthèse finale, de la doctrine que devait exposer Pie XII dans son discours du 8 décembre 1950 sur les états de perfection dans le clergé (cfr *Ami,* 1951, pp. 591-599). C'est pour n'avoir pas suivi le Cardinal dans cette évolution que certains auteurs, ne gardant qu'une partie et un aspect de sa doctrine, glissèrent par la suite vers des vues théoriques et pratiques, contre lesquelles Pie XII dut protester. L'étude de M. Van Steenberghen aurait été plus complète et plus objective encore si elle avait donné ces précisions » (1952, p. 352).

La justification de ce jugement a été exposée maintes fois. La première orientation du Cardinal, née de son zèle pour la sanctification de ses prêtres, voulut appuyer la perfection personnelle du prêtre *séculier* sur l'« état de perfection » de l'évêque. Certes *tout* prêtre, tout apôtre mandaté participe à son rang à la tâche et à la mission qui appartient en propre au Pape et aux évêques : *perfectio aliis communicanda.* Mais c'est tout autre chose de faire, de l'*état* de « perfectio communicanda », un soi-disant *état* de *perfection personnelle « acquise »,* dont ni l'idée ni le mot ne se trouvent dans saint Thomas. Un « état » public, chargé par fonction officielle de manifester la « perfection » (totale) *personnellement « acquise »* de celui qui en est revêtu, est impensable, dès qu'on ne dévie pas inconsciemment le sens des mots qu'on emploie. Aussi l'« état » religieux est-il chargé de manifester par fonction officielle la perfection personnelle *« à acquérir »,* c'est-à-dire nullement la sainteté acquise, mais les *moyens parfaits,* la route de la perfection, telle que seule l'Eglise peut la garantir. Telle est la seule justification du mot : « état de perfection », quand on l'entend de la perfection morale, personnelle. Lorsque le Cardinal, mettant en avant « l'état de perfection » de l'évêque, écrivit : Les trois conseils évangéliques des religieux « ne sont ni les seuls, ni les meilleurs », il induisait des commentateurs à faire du « status perfectionis communicandae » un « status perfectionis acquirendae » ; et de plus à le fonder, à toute force, sur le caractère *séculier* en tant que tel, comme si celui-ci représentait une valeur évangélique ou ecclésiale particulière. On voulut alors découvrir des différences de nature, de mission officielle, de spiritualité, de « perfection », qui caractériseraient la vocation séculière *en tant que séculière* et la sépareraient « de toute autre vocation », de celle du religieux d'une part, quant à la perfection évangélique, de celle du religieux prêtre d'autre part, quant à la mission et même la nature du sacerdoce. C'est encore en partie la position exprimée dans la seconde étude de cette brochure (p. 101).

Mais le Cardinal soumit sa théorie initiale aux aspirations concrètes de sa perfection personnelle et de son union avec *toute* l'Eglise. C'est ainsi qu'à l'opposé, elle se transforma en un *rapprochement* entre la vocation du prêtre séculier et l'*« état »* officiel de perfection personnelle, « acquirenda », l'état religieux. A la fin de sa vie, il déclara : Sans les trois conseils *effectifs,* le prêtre ne saurait arriver à la sainteté de son état. En quoi, il exagéra, puisque pour tendre à la perfection *personnelle, même la plus haute,* seul l'*esprit* des conseils est nécessaire. Il déclara pratiquement nécessaire le triple *vœu.* Il le concevait pour le prêtre « diocésain » émis entre les mains de son évêque. Il l'obtint *« public »,* comme celui des religieux, au prix d'une lutte « canonique » très dure, où il triompha auprès de Pie XI. Il voulait expressément — les textes sont là — assurer au prêtre séculier les bienfaits de la vie religieuse. Il était sans cesse en rapports spirituels intimes avec de grands religieux. Il n'admit pas que sa spiritualité l'éloignât d'eux. Il fit œuvre de rapprochement. Prêtres et religieux devaient en devenir plus facilement fraternels sur le terrain de la spiritualité et de la perfection personnelle. Du coup, il n'était plus question de *préférer* les soi-disant moyens parfaits de sainteté de l'état épiscopal, où précisément, en tant qu'état public, il n'est plus question d'acquérir, mais de communiquer la perfection aux autres, par le grand sacrifice et la plénitude des sacrements, par le magistère authentique, par la direction suprême.

Or Pie XII reprit en substance la seconde orientation, et nullement la pre-

mière, en fondant les « Instituts séculiers » sur les trois conseils « assez » effectifs, bien que sans vie commune sous le même toit, sur une « consécration de soi assez stricte, assez efficace et pas seulement intérieure, mais externe et *presque* religieuse » (*Provida Mater Ecclesia*), moins « religieuse » certes que dans la conception du Cardinal.

Il est clair que l'obligation à la perfection *personnelle* est éminente chez le prêtre, tout prêtre. Dix fois, pour notre modeste part, nous avons écrit que la perfection personnelle (*réponse* à l'*obligation*, demandée de chacun par Dieu et donnée « en fait ») consistait pour tout chrétien dans la charité « opérante » (Pie XII), c'est-à-dire dans l'accomplissement de la volonté de Dieu *sur soi*, telle évidemment qu'elle est révélée objectivement dans l'évangile. « *C'est la « perfection de fait »*, avons-nous écrit à plusieurs reprises, *qui justifie pleinement et magnifiquement la vocation diocésaine tout autant que les vocations religieuses* » (*N.R.Th.*, 1951, p. 189). Le prêtre séculier ne doit pas entrer — *ni personne* — dans un « état » public ou semi-public de perfection, pour tendre personnellement, comme il le doit, à la perfection chrétienne personnelle. Mais la *nature, révélée dans l'évangile*, de cette perfection personnelle ne saurait l'opposer au religieux sur le plan de la perfection *privée*, ni le constituer dans un « état » (public) de perfection (morale) plus parfait que la vie religieuse « état de perfection ». Voilà ce que démontrent — pour autant que ce ne soit pas évident — et les Instituts séculiers, et l'évolution du Cardinal, dont c'est servir davantage la grande mémoire que de constater qu'il les a pressentis, en véritable Pasteur de *tout* son troupeau.

R. Carpentier, S. J.

Mgr K. Cruysberghs. — *Ons Sekulier Priesterschap*. Louvain, De Vlaamse Drukkerij, 1952, 23 × 18 cm., 144 p. Prix : 60 frs.

Mgr K. Cruysberghs. — *Grote Priesters uit Gods Kerk*. Louvain, De Vlaamse Drukkerij, 1952, 23 × 18 cm., 224 p. Prix : 100 frs.

Mgr K. Cruysberghs. — *De parochie*. 2e édit., Louvain, De Vlaamse Drukkerij, 1952, 20 × 14 cm., 104 p. Prix : 35 frs.

1. Ce livre est bienfaisant, parce qu'il fait pénétrer la vérité, une vérité d'autant plus lumineuse qu'elle est toute simple, dans une matière que des discussions récentes avaient pas mal obscurcie. Le sacerdoce met au service des âmes. C'est vrai de tous les prêtres. Sur le terrain de la sanctification, le clergé « séculier » (expression juste à préférer à clergé « diocésain » et qui est celle du Droit canon et du Pape dans son discours du 8 décembre 1950) a l'obligation personnelle de tendre à la perfection en raison du sacerdoce, c'est certain, puisque déjà le baptisé y est «obligé ». Le prêtre l'est évidemment davantage, c'est-à-dire avec plus d'urgence. D'autre part la pratique des tâches sacerdotales est sanctifiante pour le prêtre qui les exerce. Après cela, la vie religieuse et l'état sacerdotal ne doivent pas se comparer comme des réalités qui se trouveraient sur le même plan. « Une vie n'est pas l'autre, mais d'opposition il ne peut être question ». Les deux états s'entr'aident et collaborent sans cesse. Aussi la prospérité des deux états les remplit de joie tous deux, et il est entendu que sans l'*esprit* des conseils évangéliques — ces trois conseils qui résument et contiennent tous les autres, dit saint Thomas — on ne pourrait pas tendre efficacement à la charité. L'auteur ne voit pas ce que signifierait une « spiritualité du clergé séculier en tant que tel ». C'est d'ailleurs poser une question purement platonique, pense-t-il : en fait sa spiritualité est profonde, riche, fructueuse. « Une vocation en fin de compte vaut ce que chacun en fait par sa vie ». C'est en effet l'accent mis sur la perfection *personnelle* qui dispense de toutes ces discussions sur l'«état » de perfection. La perfection personnelle est pour chacun la volonté de Dieu sur lui-même : il doit la suivre *et* pour choisir son état *et* pour y vivre. — Peut-être malgré lui l'auteur se laisse-t-il un peu entraîner à comparer les « vœux » aux « grâces » du sacrement? Les vœux sont sur le plan de la réponse de l'homme à la grâce, les grâces du sacerdoce sur celui du don de Dieu à l'homme. Mais peut-être aussi grâce et collaboration à la grâce sont-elles tellement mêlées que l'on parle légitimement de la collaboration de l'homme comme d'une grâce qu'il reçoit. Peut-être la vraie solution de ce problème de termino-

logie, qui résulte d'une comparaison difficile et toujours renaissante, se trouverait-elle dans le paragraphe que le P. Mersch consacre, dans sa *Théologie du Corps Mystique* (vol. II, 312-315), au sacerdoce. On pourrait expliquer ainsi sa conception. Le sacerdoce ministériel met au service d'autrui. Ses grâces propres s'ordonnent donc directement à ce service vraiment spécifique, institutionnel, qui distingue le clergé des fidèles et le voue à l'autel, à l'Eglise, aux sacrements, aux âmes. Par le fait même, le caractère sacerdotal contient une exigence plus urgente de sainteté personnelle, exigence qui va donc en réalité *réveiller les grâces du caractère baptismal.* La sainteté personnelle est en effet celle de l'enfant de Dieu, du membre du Christ. Le prêtre célèbre validement et pastoralement sa messe en vertu du pouvoir et des grâces du sacerdoce ministériel, mais il s'offre personnellement en victime en réponse à l'appel de son baptême et en vertu du « sacerdoce des fidèles ». Sur le plan du sacerdoce ministériel, il est l'instrument du Christ, pour transmettre l'action proprement divine du Rédempteur; sur le plan de la perfection personnelle, il est frère du Christ et il est l'enfant de Marie, comme tous les fidèles, bien qu'à un titre spécial : il reçoit sa sanctification par la médiation mariale. Quand il s'agit de l'union sanctifiante avec Jésus, c'est Marie qui marche en tête de l'Eglise, Pontifes, prêtres et fidèles. Reine de l'apostolat, elle n'est cependant pas « prêtre ministériel » et elle recevrait l'Eucharistie sans pouvoir la consacrer.

Après le chapitre fondamental, le volume expose successivement : la juste conception de la hiérarchie, « sancta et sanctificans », de la hiérarchie d'ordre et de juridiction et de la dépendance du prêtre de second rang, prêtre du Christ, de l'Eglise et, en un sens, « fils et prêtre de l'évêque »; la description spirituelle de l'autorité ecclésiastique et des grands devoirs — ex iustitia et caritate — du prêtre de paroisse, curé et vicaire, d'après le Droit canonique, « ce monument de sagesse humaine et de grâce divine... écho de la voix de Jésus »; la signification spirituelle de la paroisse, de sa communauté, de son rayonnement; celle du professorat sacerdotal — oui, c'est bien un ministère du prêtre — et celle de la collaboration du prêtre avec l'action sociale, ces deux tâches pastorales de premier rang. Un vivant et profond chapitre parle du ministère de la miséricorde, un autre explique la « consideratio » de saint Bernard, cette sorte d'examen de conscience d'un pape, basé sur la méditation et la contemplation; un dernier chapitre discute les plaintes du laïc au sujet de son curé et c'est un examen de conscience sur l'action pastorale. L'auteur nous donne ainsi un ensemble complet de spiritualité solidement motivée, concrète, encourageante, élevée et réelle à la fois.

2. Complément du précédent — exempla trahunt moventque — le second volume présente une série de monographies attachantes de grandes figures de prêtres, le Bienheureux Pie X, le Cardinal Mercier, ensuite ces prêtres du pays trop peu connus que l'auteur ressuscite, documents à l'appui : les prêtres martyrs des « Gueux », trois à Reningelst, cinq à Audenarde; Charles Grimminck, le grand spirituel, curé et tertiaire de saint François, qui nous laissa de belles œuvres ascétiques et mystiques; l'héroïque Jean-Benoît de Clerck, curé de Willebroek au temps de la Révolution française et fondateur des Filles de Marie. Sa règle personnelle de vie est citée in extenso. Une trentaine de phototypies ornent ce volume.

3. « La paroisse » fut édité une première fois en 1941, en pleine occupation, et sut dès lors situer la vraie communauté spirituelle en face de la prétendue communauté de la race et du sang. La paroisse est essentiellement une communauté : se réunir ensemble, prier ensemble, offrir ensemble, travailler et vivre ensemble. C'est ce qu'elle ambitionne d'être sur la terre et de préparer pour le ciel. Le volume développe ce tableau. La communauté naturelle originelle étant la famille, sanctifiée par le mariage chrétien, autel et foyer se répondent : « La paroisse est l'Eglise en petit, mais elle est la famille en grand ». Doctrine toujours solide et pratique toujours concrète marchent de pair. C'est vivant, humain, surnaturel. — Un problème n'a pas été touché : quelles sont les relations, au sein de l'Eglise communautaire, Corps mystique, entre la communauté paroissiale et la communauté religieuse? Celle-ci ne serait-elle pas la communauté la plus poussée, modèle et âme de celle-là? Mais alors, cette constatation n'ouvrirait-elle pas la voie à des règles de collaboration trop peu étudiées jus-

qu'à présent, qui intéresseraient religieux et religieuses d'une part, prêtres de paroisse, et aussi aumôniers de maisons religieuses d'autre part? Il est sûr en tout cas que les deux communautés ne peuvent se considérer comme étrangères l'une à l'autre. En un sens, la paroisse devrait s'orienter vers la communauté religieuse, puisque toute vie chrétienne fervente est en « tension » vers les conseils évangéliques. En retour, la communauté religieuse doit rendre à la communauté des simples fidèles les services essentiels d'édification et de charité, dont sa juste indépendance est condition indispensable.

R. Carpentier, S. J.

Don A. Leoni. — *Sociologia e geografia religiosa di una Diocesi.* Saggio sulla pratica religiosa nella diocesi di Mantova. Coll. Studia Socialia, 1. Rome, Université Grégorienne, 1952, 24 × 17 cm., XVI-226 p., XV tabl.

Cet ouvrage, le premier paraissant en Italie sur un sujet de sociologie religieuse, fit d'abord l'objet d'une thèse de doctorat présentée à la Faculté de théologie de l'Université Grégorienne. Il a suscité l'intérêt des plus hautes autorités ecclésiastiques. Un exemplaire en ayant été présenté au pape, Mgr Montini répondit au nom de Sa Sainteté, exprimant sa satisfaction de voir débuter sous de si heureux auspices les études de sociologie religieuse en Italie.

L'ouvrage est divisé en deux parties : un examen statistique de l'état actuel de la pratique religieuse dans le diocèse de Mantoue; un examen étiologique recherchant les facteurs qui peuvent avoir contribué à produire la situation actuelle. Pour la première partie, l'auteur se base sur une double série de questionnaires concernant la pratique religieuse envoyés chaque année par l'évêque de Mantoue à chacun des curés de son diocèse depuis 1935 et 1948. Pour la seconde, il s'est basé surtout sur les rapports des visites diocésaines. Tous ces renseignements très abondants et très précis sont condensés en 57 tableaux statistiques et 15 diagrammes et cartogrammes. Il s'en dégage que dans l'ensemble la pratique religieuse diminue à mesure qu'on descend du nord-ouest vers le sud-est. La ville de Mantoue est moins pratiquante que les campagnes qui l'environnent; mais elle l'est davantage que la partie du diocèse située au sud du Pô. De 1880 à 1948 le recul dans l'observation du précepte pascal atteint pour l'ensemble du diocèse 14 % de la population (de 74 à 60). Mais la région méridionale est bien plus fortement atteinte par la déchristianisation. En des diagrammes très suggestifs, l'auteur montre qu'il y a une corrélation positive entre la pratique religieuse et un certain nombre de faits sociaux : régime foncier, niveau social de la population agricole, nature du travail de la femme. Il y a aussi une corrélation avec les résultats des élections. Il serait à souhaiter que de pareilles monographies existent pour chaque diocèse. L'apostolat a tout à gagner à une meilleure connaissance des conditions concrètes du milieu dans lequel il doit s'exercer et à une vérification chiffrée des résultats qu'il parvient à atteindre. C'est le seul moyen qui lui permettra de se déployer sur un terrain solide et non à l'aveuglette ni au jugé.

R. Mols, S. J.

F. Boulard. — *Essor ou déclin du clergé français?* Coll. Rencontres, 34. Paris, Édit. du Cerf, 1950, 19 × 12 cm., 480 p. Prix : 690 frs.

Ce livre est un de ceux que tout prêtre devrait méditer et que tout catholique soucieux de l'état actuel de l'Eglise et de ses perspectives d'avenir devrait lire à tête reposée. Il a valu à son auteur le rang de porte-drapeau des recherches de sociologie religieuse contemporaine. Impossible de résumer la richesse de documentation, d'information et l'abondance de ses suggestions. L'ouvrage comporte deux parties : statistique et sociologique. Conscient de l'importance vitale du clergé pour une communauté catholique l'auteur a tenté de faire le point en ce qui concerne le clergé français. Faire le point, cela veut dire déterminer l'évolution numérique du clergé et des vocations depuis le début du XIX[e] siècle, examiner l'état actuel, et essayer de dégager de la situation ac-

tuelle les perspectives quant à l'avenir immédiat. Géographiquement l'auteur a étudié à part chacun des 92 diocèses de France et d'Afrique du Nord.

Pour déterminer la vitalité sacerdotale des diocèses il adopte les trois critères suivants : 1) taux d'ordinations, c'est-à-dire le rapport de 5 années d'ordinations à la population masculine âgée de 25 à 29 ans; 2) nombre de prêtres en activité par 10.000 habitants; 3) pourcentage de sexagénaires parmi les prêtres. En outre il étudie la courbe des ordinations en chiffres absolus et détermine les causes des oscillations, en tenant bien compte du fait que les événements qui les déterminèrent sont surtout ceux qui ont affecté les entrées dans les petits et grands séminaires. Les courbes ainsi établies sont réellement suggestives et parlantes. On peut y lire l'influence néfaste des lois laïques de la Troisième République et le redressement marqué depuis la généralisation de l'Action catholique.

Mais ce n'est pas seulement par ses données statistiques que cet ouvrage mérite d'être remarqué. Les considérations théoriques sur les « lois humaines de la fréquence des vocations » et les grandes lignes d'un programme d'action « pour une politique des vocations » méritent d'être sérieusement méditées. Quoiqu'il s'agisse d'un domaine dépendant souverainement de la grâce de Dieu, il reste que bien des facteurs humains, sociaux, économiques et même politiques ont leur influence sur la question des vocations. A la fois directement et indirectement par le développement d'un climat favorable. L'auteur le montre parfaitement : « Toute montée sociale s'accompagne... d'un embourgeoisement de la vie, qui stérilise les vocations généreuses et très vite fait dégénérer la race, en lui faisant perdre le goût du risque. L'argent abondant, même en des signes monétaires dévalués, entraîne une éducation moins austère, une attirance plus forte du gain et du plaisir et donc un égoïsme inconscient qui tue, de soi, toute vocation généreuse » (p. 129).

Milieu ambiant, national, familial, scolaire, l'auteur montre leur influence sur l'éclosion des vocations. Il fait justice de l'objection spécieuse trop souvent entendue suivant laquelle l'apostolat contemporain aurait trop mis l'accent sur le mariage au détriment du célibat. Il insiste surtout sur l'urgente nécessité de repenser bon nombre de problèmes en fonction des besoins d'aujourd'hui. Certaines solutions préconisées ne seront pas admises partout sans réserves. En particulier nous estimons que le groupement des trop petites paroisses serait habituellement une grave erreur, dont le seul résultat serait de détacher de la pratique les 8/10 de leurs paroissiens. Autre chose est une refonte des circonscriptions anachroniques, une centralisation décanale ou régionale de certains services, une meilleure collaboration interdiocésaine. Ce sont là des problèmes exigeant des solutions très nuancées et basées sur une connaissance approfondie des situations concrètes. L'ouvrage que voici y apporte une contribution essentielle qui marquera une date dans l'histoire de l'Eglise de France.

R. Mols, S. J.

Y. Daniel. — *Aspects de la pratique religieuse à Paris.* Paris, Edit. Ouvrières, 1952, 19 × 14 cm., 134 p. Prix : 300 frs.

Paris, la capitale d'un pays qui se dit la fille aînée de l'Eglise. Combien de ses enfants sont-ils encore conscients des devoirs découlant de leur lien de filiation? Il vaut la peine de se le demander et de chercher à le savoir par des méthodes précises, afin de ne pas se laisser illusionner par le spectacle trompeur des « églises pleines ». Peu à peu le principe des enquêtes paroissiales s'est imposé et, après les tâtonnements du début, il semble bien que l'on ait réussi à mettre au point une méthode qui dans l'ensemble donne satisfaction. Les résultats exposés par l'auteur ont fait l'objet d'une série d'articles parus il y a quelques mois dans « La Croix ». Ils proviennent d'un ensemble de sept enquêtes paroissiales isolées (5 à Paris, 2 en banlieue) et d'une enquête collective étendue, sous la direction de M. Le Bras, l'initiateur bien connu de la sociologie religieuse en France, à toutes les paroisses du XV^e^ arrondissement. Les données statistiques des plus suggestives ont été transposées en de nombreux tableaux, diagrammes et cartogrammes. Déjà certaines lois générales peuvent être formulées : le brassage considérable des paroissiens et des non-

paroissiens dans toutes assistances à la messe dominicale; le nombre proportionnellement élevé d'enfants et d'étudiants, signe d'un abandon de la pratique dès que commence la « vraie vie »; l'absence presque complète de l'élément ouvrier (1 à 2 % de pratiquants parmi la population ouvrière masculine adulte); l'aspect différent présenté par le côté-hommes et le côté-femmes sur la pyramide des âges des pratiquants; le succès grandissant des messes tardives et celui de la messe du soir. Tous ces faits peuvent être désormais estimés statistiquement. De même la corrélation entre l'entassement des habitants dans un îlot et le pourcentage d'abandon de la pratique religieuse. Si les chiffres de base sont toujours extrêmement suggestifs, il nous semble, par contre, que certaines interprétations furent émises un peu à la légère. Ainsi, nous ne pensons pas que ce soit la paternité qui ait une influence favorable sur la pratique, mais plutôt le contraire : l'homme qui observe le 3e commandement, observera tout aussi fidèlement le 6e. Quant à l'affaissement présenté par tous les diagrammes entre 30 et 40 ans, plutôt que de chercher midi à quatorze heures, il aurait fallu d'abord mesurer le recul provenant du fait que ce groupe renferme les classes creuses de 1914-1918. Nous regrettons aussi beaucoup que l'on ait réservé une place spéciale dans la répartition professionnelle aux « sans profession ». Les statistiques sociales s'en trouvent viciées à la base. Pour les femmes mariées, c'est la profession du mari qui devrait entrer en ligne de compte. Enfin les pensionnés auraient dû former une catégorie spéciale. Espérons, avec l'auteur, qu'à l'occasion du prochain recensement de la population une enquête générale sur la pratique religieuse pourra être étendue à l'ensemble de la population parisienne. Elle sera sûrement des plus suggestives.

R. Mols, S. J.

L'Action Catholique des Hommes, 1951. Bruxelles, Les Éditions de l'A.C.H., 1951, 19 × 13 cm., 40 p.

Appel généreux à l'A.C. organisée. On y retrouve la langue chaude et ardente, le cœur d'apôtre de Mgr Picard. On n'y cherchera pas une mise au point doctrinale. La notion d'organisation devrait être serrée de plus près. La comparaison avec l'obéissance religieuse risque de créer une certaine équivoque. Le « lieu de rencontre fraternel des apôtres laïcs les plus influents » doit-il être une « organisation générale de l'A.C. des hommes »? N'est-il pas d'*abord* la communauté chrétienne déjà existante, centrée sur l'Eucharistie, et qui est normalement, pour les laïcs, la paroisse? Les organisations sont nécessaires, mais elles ne peuvent venir que comme une *conséquence.* Elles ne peuvent ni suppléer ni remplacer la communauté paroissiale déficiente : les branches d'un arbre ne peuvent remplacer ses racines. Le *principe premier* de la vie paroissiale et de son renouveau n'est pas « l'E.P.A.C.H. », mais la foi dans la présence réelle et toute-puissante du Christ, unissant entre eux et avec leur pasteur quelques humbles paroissiens.

Mgr Picard est bien plus convaincu que nous de ce que nous venons d'écrire. Qu'il nous pardonne de l'avoir rappelé ici. Jamais on n'encouragera trop ses collaborateurs à retourner *avant tout,* comme ils le font déjà, à la source de toute action chrétienne, organisée ou non, mandatée ou non, et à bâtir « totalement » l'A.C.H. sur leur foi et sur leur espérance dans la mort et dans la résurrection du Christ, réellement présentes au sein de l'Eglise eucharistique et hiérarchique.

A. Hayen, S. J.

Kirchliches Handbuch. Amtliches statistisches Jahrbuch der katholischen Kirche Deutschlands, hrsg. von Fr. Groner. Band XXIII : *1944-51.* Cologne, J. P. Bachem, 1951, 22 × 15 cm., XII-422 p. Prix : 19,50 marks.

Premier tome paru depuis la fin de la guerre de l'annuaire catholique d'Allemagne, fondé il y a trente ans par le P. Krose, le promoteur bien connu de la statistique religieuse. Les étrangers désireux de se renseigner sur la situation actuelle du catholicisme en Allemagne consulteront surtout les sections traitant de son organisation territoriale, du développement des instituts religieux, des groupements d'action catholique, d'apostolat et de bienfaisance, de l'organisation de l'enseignement, du problème des réfugiés, et plus encore le

chapitre consacré à la statistique religieuse. Sur tous ces points ils trouveront une documentation précise, abondante et bien tenue à jour, rendue parlante au moyen de nombreux diagrammes et tableaux chiffrés. Pour ne donner qu'un exemple, ils y trouveront pour chacun des 768 doyennés d'Allemagne les renseignements suivants : nombre de paroisses, de paroissiens, de prêtres, de catholiques, leur augmentation depuis 1940; proportion entre le nombre de prêtres et celui des habitants; nombre des mariages, entre catholiques ou mixtes, taux de nuptialité et de natalité, nombre et répartition des baptêmes et des enterrements religieux, communions distribuées au cours de l'année, observation du précepte pascal et de l'assistance à la messe dominicale (chiffres absolus et proportion par rapport au nombre des catholiques); conversions, défections et retours au catholicisme. R. Mols, S. J.

Kirchliches Jahrbuch für die evangelische Kirche in Deutschland 1950, begründet von J. Schneider, hrsgb. von J. Beckmann. 77. Jahrgang. Gütersloh, Bertelsmann, 1951, 23 × 15 cm., XII-520 p. Prix : 30 marks.

Outre les renseignements habituels sur les personnes, les rouages et les institutions, outre les informations statistiques très intéressantes sur les principaux actes du culte : baptêmes, mariages, enterrements, participations à la Cène, confirmations, assistances aux fonctions religieuses, cet annuaire, le deuxième qui paraît depuis la guerre, contient de nombreux détails sur les activités de l'Eglise évangélique allemande et sur sa position en face des principaux problèmes de l'heure actuelle : question scolaire, rapports avec les autorités d'occupation, question du réarmement allemand, adaptation de l'organisation ecclésiastique et de l'apostolat aux conditions nouvelles nées de la guerre. De très nombreux textes officiels sont donnés in extenso. R. Mols, S. J.

Mondo Cattolico a cura di L. Cambise. Rome, Editr. « Domani », 1952, 25 × 17 cm., 974 p. Prix : 5.000 lires.

Il mondo cattolico est un Annuaire des Institutions et des personnalités les plus en vue du monde catholique, de Rome tout d'abord, puis du reste de l'univers. Son intérêt est de rassembler en un seul tout organique des indications nombreuses sur le monde catholique qu'on ne pourrait trouver dans chaque Annuaire national ou local pris séparément. Une courte analyse de son contenu met le fait en évidence. L'Annuaire décrit : 1° les Institutions romaines : le Sacré-Collège, curie et cour romaine; corps diplomatique du Saint-Siège accrédité auprès des différents Etats et inversement; la Città del Vaticano avec ses divers organismes. 2° Tous les Ordres religieux soit d'hommes soit de femmes. Chacune de ces notices comprend les indications essentielles : Siège central, historique de l'Ordre ou de la Congrégation, nombre de membres, gouvernement, diffusion (provinces, etc.) avec les noms et adresses les plus indispensables. 3° Viennent ensuite tout ce qui concerne les *œuvres* : Action catholique (description assez étendue de son fonctionnement en Italie, puis plus succincte dans le reste du monde), institutions catholiques, à caractère international, d'action sociale, culturelle, éducative, caritative, etc. Y sont ajoutées les académies, universités, facultés catholiques. 4° L'Annuaire se termine enfin par un dictionnaire international bio-bibliographique abondant (près de 450 pages), dans lequel sont recensées près de 5.000 personnalités marquantes de la vie catholique : ecclésiastiques, savants, politiciens, sociologues, etc., etc. Chaque notice comprend outre un court aperçu biographique, la nomenclature des œuvres principales. Ce répertoire constitue un premier essai (fort méritoire si l'on songe à la peine qu'il a fallu déployer pour recueillir cette énorme documentation. Les éditeurs eux-mêmes regrettent de ne pas avoir reçu toujours à temps ou du tout les réponses sollicitées). Tel quel il rendra déjà de bons services en fournissant rapidement de nombreux et de précieux renseignements souvent difficiles à obtenir, surtout en ce qui concerne les Ordres religieux. Ch. Martin, S. J.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium.*